OS PENSADORES

XVII

BARUCH DE ESPINOSA

PENSAMENTOS METAFÍSICOS

*

TRATADO DA CORREÇÃO DO INTELECTO

*

ÉTICA

*

TRATADO POLÍTICO

*

CORRESPONDÊNCIA

EDITOR: VICTOR CIVITA

Títulos originais:
Cogitata Metaphysica
De Intellectus Emendatione
Ethica
Tractatus Politicus
Epistolae

1.ª edição — agosto 1973

Sumário

PENSAMENTOS METAFÍSICOS *

Tradução e notas de MARILENA DE SOUZA CHAUÍ BERLINCK

* Os *Pensamentos Metafísicos* são um apêndice aos *Princípios da Filosofia Cartesiana,* curso que Espinosa ministrou a um aluno particular e que publicou por insistência de Lodewijk Meijer. Os *Princípios* de Descartes são uma exposição das principais teses da metafísica e da física cartesianas; os *Princípios da Filosofia Cartesiana* de Espinosa são uma demonstração (e não uma exposição) das mesmas teses, mas numa ordem tal que o conteúdo cartesiano é modificado pelo espinosano. O apêndice vem marcar ainda mais o afastamento de Espinosa com relação a várias teses cartesianas, embora aparentemente Espinosa pareça estar apenas refutando a Escolástica e servindo-se de Descartes para tal fim. (N. do T.)

PARTE I

NA QUAL SÃO EXPLICADAS BREVEMENTE AS PRINCIPAIS QUESTÕES ENCONTRADAS COMUMENTE NA PARTE GERAL DA METAFÍSICA A RESPEITO DO ENTE E DE SUAS AFECÇÕES.[1]

CAPÍTULO I

Do ente real, fictício e de Razão

Nada digo sobre a definição dessa ciência,[2] nem mesmo sobre o que versa. Aqui a intenção é apenas a de explicar brevemente os pontos obscuros e que são tratados pelos autores em seus escritos metafísicos.

DEFINIÇÃO DO ENTE: Comecemos, pois, pelo ente e que entendo como *Tudo aquilo que, por meio de uma percepção clara e distinta, reconhecemos existir necessariamente, ou pelo menos poder existir.*

Uma quimera, um ente fictício e um ente de Razão não são entes.

Desta definição, ou se se preferir, desta descrição, segue-se que uma quimera, um ente fictício e um ente de Razão não podem de modo algum ser colocados entre os entes, pois uma *quimera,*[3] por sua própria natureza, não pode existir. O *ente fictício,* por sua vez, exclui uma percepção clara e distinta, visto que um homem, partindo apenas de sua liberdade, junta aquilo que quer juntar ou separa aquilo que quer separar, não sem saber, como no falso, mas deliberada e cientemente. Enfim, um *ente de Razão* nada mais é do que um modo de pensar que serve para que as coisas conhecidas sejam mais facilmente retidas, explicadas ou imaginadas. Deve-se notar aqui que por modo de pensar entendemos aquilo que explicamos no escólio da proposição 4 da parte I,[4] a saber, todas as afecções do pensamento, tais como o intelecto, a alegria, a imaginação, etc.

Quais os modos de pensar por cujo intermédio retemos as coisas.

Que, ademais, existam certos modos de pensar que servem para que as coisas sejam

[1] A tradução holandesa contém ainda a seguinte observação: "Nesta parte demonstra-se que a lógica e a filosofia comumente admitidas servem somente para exercitar e fortificar a memória para que possa reter as coisas percebidas pelos sentidos casualmente, sem ordem nem encadeamento, mas não servem para o exercício do intelecto". (N. do T.)

[2] A metafísica em sua parte geral. (N. do T.)

[3] O termo *quimera* aqui e no que se segue é entendido como *aquilo cuja natureza envolve uma contradição aberta,* como será explicado no capítulo 3. (N. do T.)

[4] Os *Pensamentos Metafísicos* foram escritos como apêndice aos *Princípios da Filosofia Cartesiana,* aos quais Espinosa remete o leitor. A proposição 4 da parte I diz: "*Eu sou* só pode ser a primeira verdade conhecida na medida em que pensamos". (N. do T.)

retidas mais firme e facilmente, ou para trazê-las de volta à mente quando queremos, ou para mantê-las presentes na mente, é o que pode ser constatado por aqueles que usam aquela regra bem conhecida da memória: certamente para reter e imprimir na memória uma coisa novíssima recorremos a uma outra que já nos é familiar e que concorda com a primeira realmente ou apenas pelo nome. Foi de um modo semelhante que os filósofos reduziram todas as coisas naturais a certas classes que denominaram *gênero, espécie, etc.*, e a que recorrem toda vez que algo novo lhes aparece.

Quais os modos de pensar por cujo intermédio explicamos as coisas.

Em seguida, também temos modos de pensar que servem para que as coisas sejam *explicadas*, determinando-as evidentemente por comparação com uma outra. Os modos de pensar que usamos para esse efeito denominam-se *tempo, número, medida,* e talvez haja outros. Destes, o tempo serve para a explicação da duração, o número, para a das quantidades discretas, e a medida, para a quantidade contínua.

Quais os modos de pensar por cujo intermédio imaginamos as coisas.

Enfim, como todas as vezes que conhecemos uma coisa estamos acostumados a figurá-la também com alguma imagem em nossa fantasia, pode acontecer que imaginemos positivamente não-entes como se fossem entes. Com efeito, a mente humana tomada em si mesma como sendo uma coisa pensante não tem uma potência maior para afirmar do que para negar. Como imaginar nada mais é do que sentirmos os vestígios deixados no cérebro pelo movimento dos espíritos, excitado nos sentidos pelos objetos, tal sensação só pode ser uma afirmação confusa. Disso decorre que imaginemos como entes todos aqueles modos que a mente emprega para negar, tais como *cegueira, extremidade* ou *fim, término, treva,* etc.

Por que os entes de Razão, não sendo idéias das coisas, são contudo considerados como tais?

Do que precede é óbvio que tais modos de pensar não são idéias das coisas nem podem de modo algum denominar-se idéias, porque também não possuem algum ideado que exista necessariamente ou que possa existir. Porém a causa que faz com que tais modos de pensar sejam tidos como idéias das coisas é que provêm e se originam muito imediatamente das idéias dos entes reais, sendo facilmente confundidos com elas por aqueles que não estão bastante atentos; por isso também impuseram-lhes nomes como que para significar entes existentes fora de nossa mente, e denominaram tais entes, ou melhor, não-entes, entes de Razão.

Mal-fundada a divisão do ente em real e de Razão.

Pelo que precede é fácil ver quão inepta é essa divisão do ente em ente real e ente de Razão: assim, divide-se o ente em ente e não-ente, ou em ente e modo de pensar. Todavia, não me admiro de que filósofos presos ao verbalismo e à gramática incidam em tais erros, pois julgam as coisas pelos nomes e não os nomes pelas coisas.

Como um ente de Razão pode ser dito um mero nada e como pode ser dito um ente real.

Não fala menos ineptamente aquele que diz que o ente de Razão não é um mero

nada. Pois, se investigar o que é significado por esses nomes fora do intelecto, verificará que é um mero nada; se, ao contrário, conhecer esses modos de pensar neles mesmos, verificará que são verdadeiramente entes reais. Assim, quando indago o que é uma *espécie,* pergunto apenas qual é a natureza deste modo de pensar, que é realmente um ente e que se distingue de todo outro modo de pensar; no entanto, esses modos de pensar não podem ser chamados de idéias, nem podem ser ditos verdadeiros ou falsos, assim como o amor não pode ser dito verdadeiro ou falso, mas bom ou mau. E Platão, ao dizer que o homem é um animal bípede sem plumas, não errou mais do que aqueles que disseram que o homem é um animal racional. Pois Platão sabia que o homem é um animal racional tanto quanto os outros o sabiam; com efeito, colocou o homem numa certa classe para que quando quisesse pensar nele pudesse encontrar o pensamento do homem recorrendo a essa classe. Aristóteles errou ainda mais se acreditou ter explicado adequadamente a essência humana com sua definição. Quanto a saber se Platão fez bem, pode-se questionar, mas este não é o lugar para isto.

Na investigação das coisas, os entes reais não devem ser confundidos com os entes de Razão.

Por tudo que foi dito acima, não pode haver concordância alguma entre o ente real e os ideados do ente de Razão. Por aí é fácil ver com que zelo é preciso precaver-se na investigação das coisas para não confundir os entes reais com os entes de Razão. Investigar a natureza das coisas é diferente de investigar os modos pelos quais nós as percebemos. Se confundirmos isto não poderemos entender nem os modos de perceber nem a própria natureza, pior ainda, o que é mais grave, por causa disto incidiremos nos maiores erros, como aconteceu a muitos até hoje.

Como se distinguem o ente de Razão e o ente fictício.

Deve-se notar também que muitos confundem o ente de Razão com o ente fictício, admitindo, portanto, que o ente fictício também é um ente de Razão porque não existe fora da mente. Entretanto, se estivermos atentos às definições dadas acima do ente de Razão e do ente fictício, verificaremos haver a maior diferença entre eles não somente em virtude de suas causas, mas também em virtude de suas naturezas sem referência às suas causas. Com efeito, dissemos que o ente fictício nada mais é do que a conjunção de dois *termos* feita apenas pela vontade sem ser conduzida por Razões, e por isso o ente fictício pode ser verdadeiro por acaso. Ao contrário, o ente de Razão não depende apenas da vontade, nem é composto por termos conectados, como está bastante manifesto em sua definição. Portanto, àquele que pergunta se o ente fictício é um ente real ou um ente de Razão, devemos repetir e transcrever aquilo que já dissemos: que a divisão em ente real e ente de Razão é incorreta e que em virtude do mesmo fundamento errôneo pergunta-se se o ente fictício é um ente real ou de Razão, visto que se supõe que todo ente se divide em real e de Razão.

Divisão do ente.

Mas voltemos ao nosso propósito, de que parecemos ter-nos desviado um pouco. Da definição, ou melhor, da descrição do ente já exposta, é fácil ver que o ente deve ser dividido em ente que por sua natureza existe *necessariamente,* isto é, cuja essência envolve a existência, e ente cuja essência não envolve a existência senão *possivelmente.* Este último divide-se em substância e em modo, como foi dito nos artigos 51, 52 e 56, parte

I dos *Princípios da Filosofia,* não sendo, portanto, necessário repeti-lo aqui. [5] Mas quero apenas que se note a respeito dessa divisão que dissemos expressamente: o ente se divide em substância e modo, mas não em substância e acidente, pois o acidente não é senão um modo de pensar, visto que denota apenas um aspecto. Por exemplo, quando digo "um triângulo é movido", o movimento não é um modo do triângulo, mas do corpo que é movido, de sorte que o movimento é um acidente com respeito ao triângulo, mas com respeito ao corpo é um ente real ou um modo; com efeito, o movimento não pode ser concebido sem o corpo, mas pode sê-lo sem o triângulo.

Continuando, para que seja melhor compreendido o que já foi dito e também o que se segue, esforçar-nos-emos para explicar o que deve ser entendido por *ser da essência, ser da existência, ser da idéia* e, enfim, *ser da potência.* O que nos leva a isto é a ignorância de alguns que não conhecem qualquer distinção entre a essência e a existência, ou, se conhecem, confundem o *ser da essência* com o *ser da idéia* e com o *ser da potência.* Portanto, para satisfazê-los e às próprias coisas, na seqüência explicaremos isto o mais claramente que pudermos.

CAPÍTULO II

O que é o ser da essência, o ser da existência, o ser da idéia e o ser da potência.

Para que se perceba claramente o que entendemos por esses quatro Seres é necessário apenas que coloquemos ante nossos olhos aquilo que dissemos a respeito da substância incriada, isto é, Deus. A saber: [6]

As criaturas estão em Deus eminentemente.

1.º) Deus contém eminentemente aquilo que é encontrado formalmente nas criaturas, isto é, Deus tem tais atributos que todas as coisas criadas estão contidas nele da maneira mais eminente (cf. *Princípios da Filosofia Cartesiana,* parte I, axioma 8 e corolário 1, proposição 12). Por exemplo: concebemos claramente a extensão sem nenhuma existência e assim como por si não tem nenhuma força para existir, demonstramos que foi criada por Deus. E porque deve haver na causa pelo menos tanta perfeição quanto no efeito, segue-se que todas as perfeições da extensão encontram-se em Deus. Mas, porque em seguida vimos que a coisa extensa é divisível por sua natureza, isto é, contém uma imperfeição, não podemos por isso atribuir a extensão a Deus e temos que reconhecer que encontra-se em Deus algum atributo que contenha as perfeições da matéria da maneira mais excelente e que possa preencher o lugar ocupado pela matéria;

[5] *Princípios da Filosofia* — Espinosa se refere à obra de Descartes e não à sua própria explicação dos *Princípios:*
Artigo 51 — O que é a substância e que se trata de nome que não pode ser atribuído no mesmo sentido a Deus e às criaturas.
Artigo 52 — O que se pode atribuir à alma e ao corpo no mesmo sentido e como se pode conhecer a substância.
Artigo 56 — O que é qualidade, atributo, maneira ou modo. (N. do T.)

[6] Espinosa se refere ao tratamento dessa questão nos *Princípios da Filosofia Cartesiana,* parte I. (N. do T.)

2.º) Deus se conhece a si mesmo e a todas as coisas, isto é, também tem em si objetivamente todas elas;

3.º) Deus é a causa de todas as coisas e opera apenas pela liberdade absoluta de sua vontade.

O que são o ser da essência, da existência, da idéia e da potência.

Do que foi dito, vê-se claramente o que se deve entender por esses quatro seres. Primeiro: o ser da essência nada mais é do que a maneira pela qual as coisas criadas estão compreendidas nos atributos de Deus. Segundo: o ser da idéia se diz enquanto todas as coisas estão objetivamente contidas na idéia de Deus. Terceiro: o ser da potência se diz com respeito à potência de Deus pela qual pôde, na liberdade absoluta de sua vontade, criar tudo o que ainda não existia. Enfim, o ser da existência é a própria essência das coisas fora de Deus e considerada em si mesma e atribuída às coisas depois que foram criadas por Deus.

Esses quatro seres só se distinguem uns dos outros nas criaturas.

Do que foi dito aparece claramente que esses quatro seres só se distinguem uns dos outros nas criaturas, mas nunca em Deus. Pois não concebemos que Deus estivesse em potência em outra coisa, e sua existência como seu intelecto não se distinguem de sua essência.

Resposta a certas questões sobre a essência.

É fácil, pois, responder a certas questões que de vez em quando são feitas a propósito da essência. Essas questões são as seguintes: *se a essência se distingue da existência; caso se distinga, se é algo diverso da idéia; e se for diversa da idéia, se tem um ser fora do intelecto;* este último ponto não pode deixar de ser necessariamente mostrado.

À primeira das distinções respondemos que em Deus a essência não se distingue da existência, pois sem a existência a essência não pode ser concebida; nos outros seres a essência difere da existência, pois pode-se conceber aquela sem esta. Quanto à segunda questão, respondemos que uma coisa que é concebida clara e distintamente fora do intelecto, isto é, verdadeiramente, é algo diverso de uma idéia. Mas perguntar-se-á, de novo, se algo que está fora do intelecto é por si mesmo ou se é criado por Deus. A isto respondemos que a essência formal não é por si e também não é criada (pois os dois casos suporiam uma coisa existente em ato), mas depende exclusivamente da essência divina na qual tudo está contido. É neste sentido que concordamos com aqueles que dizem serem eternas as essências das coisas. Pode-se perguntar ainda: como nós, sem antes conhecer *a natureza* de Deus, podemos conhecer as essências das coisas, visto que todas dependem exclusivamente da natureza de Deus, como acabo de dizer. Respondo dizendo que isto decorre de que as coisas já estão criadas: se não estivessem criadas eu concordaria inteiramente que seria impossível conhecê-las sem ter antes um conhecimento adequado da natureza de Deus, da mesma maneira que é impossível, e até mais impossível, quando não se conhece a natureza da parábola, conhecer a de suas ordenadas.

Por que o autor, na definição da essência, recorreu aos atributos de Deus.

Ademais, deve-se notar que, embora as essências dos modos não existentes estejam compreendidas em suas substâncias, e o *ser da essência deles* esteja compreendido em suas substâncias, quisemos recorrer a Deus para explicar de maneira geral a essência dos modos e das substâncias, e também porque a essência dos modos não estava em suas

substâncias senão depois da criação deles, e nós indagávamos sobre o *ser eterno das essências*.

Por que o autor não examinou as definições dadas por outros.

Considero que não vale a pena refutar aqui os autores que têm um sentimento diverso do nosso, nem examinar suas definições ou descrições da essência e da existência, pois dessa maneira tornaríamos obscura uma coisa clara. Com efeito, o que há mais claro do que compreender o que sejam a essência e a existência, visto que não podemos dar a definição de coisa alguma sem que expliquemos simultaneamente sua essência?

Como a distinção entre a essência e a existência pode ser facilmente aprendida.

Enfim, se algum filósofo ainda duvida de que a essência e a existência se distinguem nas coisas criadas, sua dúvida não será desfeita, por muito que trabalhe com definições da essência e da existência. Que vá a algum estatuário ou escultor de madeira: eles lhe mostrarão como concebem numa certa ordem a estátua ainda não existente, e em seguida lha apresentarão existente.

CAPÍTULO III

Daquilo que é necessário, impossível, possível e contingente.

O que deve aqui ser entendido por afecções.

Depois de explicada a natureza do ente, enquanto é ente, passemos àquelas suas afecções que devem ser explicadas, devendo-se notar que por *afecções* entendemos aqui o que alhures Descartes denotava como *atributos* (na parte I dos *Princípios*, artigo 52),[7] pois o ente, enquanto ente, não nos afeta por si mesmo como substância, e por isso deve-se explicá-lo por algum atributo, do qual, entretanto, só se distingue por uma distinção de Razão. Não posso, portanto, deixar de admirar a sutilíssima engenhosidade daqueles que procuraram, para grande detrimento da verdade, um intermediário entre o ente e o nada. Mas não me demorarei refutando seus erros, pois eles próprios, quando tentam apresentar definições de tais afecções, evaporam-se inteiramente em sua vã sutileza.

Definição das afecções.

Prosseguimos, portanto, nossa tarefa dizendo serem *afecções do ente aqueles atributos sob os quais conhecemos a essência ou a existência de cada ente, mas que só se distinguem delas por uma distinção de Razão*. Tentarei explicar algumas das afecções (não assumo o encargo de explicar todas) e me esforçarei para separá-las de algumas *denominações* que não são afecções de nenhum ente. Primeiramente falarei do que é *necessário e impossível*.

De quantos modos uma coisa é dita necessária e impossível.

Uma coisa é dita necessária e impossível de dois modos: ou com relação à sua essência, ou com relação à sua causa. Com relação à essência, vimos que Deus é neces-

[7] Artigo 52 — O que se pode atribuir à alma e ao corpo no mesmo sentido e como se pode conhecer a substância. (N. do T.)

sário, pois sua essência não pode ser concebida sem a existência. A quimera, pelo que implica sua essência, não pode existir. Com relação à causa, as coisas, por exemplo, as coisas materiais, podem ser ditas necessárias ou impossíveis, pois, se considerarmos apenas sua essência, podemos concebê-la clara e distintamente sem a existência, por isso não podem existir pela força e necessidade de sua essência, mas pela força de sua causa, isto é, Deus criador de todas as coisas. Assim, se estiver no decreto divino que uma certa coisa exista, existirá necessariamente, e sem isto, será impossível que exista. Pois é manifesto por si que é impossível que exista aquilo que não tem nenhuma causa interna ou externa para existir. Nessa segunda hipótese, considera-se uma coisa tal que nem pela força de sua essência, o que entendo por causa interna, nem pela força do decreto divino, o que entendo por causa externa e única de todas as coisas, ela não possa existir, donde decorre que é impossível que existam coisas tais como as que foram postas em nossa segunda hipótese.

Como uma quimera pode ser chamada um ente verbal.

A esse respeito deve-se notar que:

1.º) uma quimera, não estando nem no intelecto nem na imaginação, pode ser chamada propriamente um ente verbal, pois só pode ser expressa por palavras. Por exemplo: um círculo-quadrado pode ser expresso por nós em palavras, mas não pode ser imaginado de modo algum, e muito menos ser compreendido por nós. Por isso uma quimera é apenas uma palavra, e pelo mesmo motivo a *impossibilidade* não pode ser enumerada entre as afecções do ente: com efeito, é mera negação.

As coisas criadas dependem de Deus quanto à essência e quanto à existência.

2.º) Deve-se notar também que não apenas a existência das coisas criadas, mas também, como demonstraremos com a maior evidência na segunda parte,[8] a essência e a natureza delas dependem exclusivamente do decreto de Deus. Decorre claramente daí que as coisas criadas não têm por si mesmas nenhuma necessidade, visto que por si mesmas não têm essência alguma, nem existem por si mesmas.

A necessidade pela causa que está nas coisas criadas refere-se à essência
e à existência, mas em Deus ambas não se distinguem.

3.º) Enfim, deve-se notar que essa necessidade que está nas coisas criadas pela força de sua causa é relativa à essência ou à existência delas, pois nas coisas criadas ambas se distinguem. A essência depende das leis eternas da Natureza, a existência, da série e ordem das causas. Mas em Deus, cuja essência não se distingue da existência, também a necessidade da essência não se distingue da necessidade da existência, donde decorre que, se concebêssemos toda a ordem da Natureza, descobriríamos que muitas coisas cuja natureza percebemos clara e distintamente, isto é, cuja essência é necessariamente tal, não podem existir de maneira alguma, pois notaremos que é impossível que tais coisas existam na Natureza, como sabemos neste momento ser impossível que um grande elefante caiba no buraco de uma agulha, embora percebamos claramente a natureza de um e de outro. Donde decorre que a existência dessas coisas seria apenas uma quimera que não podemos imaginar nem entender.

O possível e o contingente não são afecções das coisas.

E ao que foi dito sobre a necessidade e a impossibilidade, parece conveniente acres-

[8] Espinosa se refere à parte II dos *Princípios da Filosofia Cartesiana*, referente às coisas criadas (corpo e alma). (N. do T.)

centar algo sôbre o possível e o contingente, pois ambos foram tidos por alguns como afecções das coisas, embora nada sejam, na verdade, senão defeitos de nosso intelecto, como mostrarei claramente, após explicar o que se deve entender por esses dois termos.

O que é o possível; o que é o contingente.

Uma coisa é dita possível quando conhecemos sua causa eficiente, mas ignoramos se tal causa é determinada. Donde podemos considerar a própria causa como possível, mas não como necessária ou como impossível.

Diremos que *uma coisa é contingente quando a tomamos em sua essência simplesmente sem considerar a causa,* isto é, nós a consideramos, por assim dizer, como uma espécie de intermediário entre Deus e uma quimera, pois, com efeito, no que se refere à essência, não encontramos nela nenhuma necessidade para existir como na essência divina, e no que se refere à existência, nenhuma contradição ou impossibilidade como na quimera.

Se se quiser chamar *possível* o que chamo *contingente,* e *contingente* o que chamo *possível,* não contradirei, pois não costumo discutir sobre palavras. Bastará que nos concedam que ambos são apenas defeitos de nossa percepção e não são algo real.

O possível e o contingente são apenas defeitos de nosso intelecto.

Se alguém quiser negar isto, não daria trabalho demonstrar-lhe seu erro. Com efeito, se considerar a Natureza e como ela depende de Deus, não descobrirá nas coisas nada contingente, isto é, que tomado do lado da coisa possa ou não existir, ou, para falar como se diz vulgarmente, que seja realmente contingente, o que se vê facilmente quando se considera que a mesma força é requerida para criar e para conservar uma coisa. Conseqüentemente, nenhuma coisa criada faz seja lá o que for por sua própria força, assim como nenhuma coisa criada começa a existir por sua própria força. Disso decorre que nada se faz a não ser pela força da causa criadora de todas as coisas, isto é, Deus, que por seu concurso prolonga em cada momento singular todas as coisas. Como nada se faz sem a exclusiva potência divina, é fácil ver que aquelas coisas que são feitas o são pela força do decreto de Deus e de sua vontade.[9]

Ora, como em Deus não há qualquer inconstância ou mutação, deve ter decretado que se produzisse desde toda eternidade aquilo que produz agora. E como não há nada mais necessário do que aquilo que Deus decretou que existisse, segue-se que a necessidade de existir está nas coisas criadas desde toda a eternidade. Nem podemos dizer que são contingentes aquelas coisas que Deus pode ter decretado que fossem outras, pois não havendo na eternidade nem *quando,* nem *antes,* nem *depois,* nem qualquer afecção de tempo, segue-se que não se pode dizer que Deus existisse antes de seus decretos de maneira a poder decidir outra coisa.

[9] À margem, na tradução holandesa: "Para bem apreender essa demonstração deve-se levar em conta o que se expõe na última parte deste apêndice a respeito da vontade de Deus, isto é, que esta, *ou seu decreto imutável,* só são conhecidos por nós quando concebemos alguma coisa clara e distintamente, visto que a essência da coisa, considerada em si mesma, é apenas o decreto de Deus em sua vontade determinada. Também dizemos que a necessidade de existir realmente não se distingue da necessidade da essência (capítulo 9, parte II), isto é, quando dizemos que Deus decretou que o triângulo deve ser, só queremos dizer que Deus estabeleceu a ordem da Natureza e das causas de tal modo que a tal instante o triângulo deva ser necessariamente. Conseqüentemente, se conhecêssemos a ordem das causas tal como foi estabelecida por Deus, descobriríamos que o triângulo deve existir realmente em tal instante com a mesma necessidade com que descobrimos agora, com relação à sua natureza, que seus três ângulos devem ser iguais a dois retos". A edição moderna acrescenta: "Entendei: a essência e a existência das coisas provêm da potência divina com a mesma e inteira necessidade". (N. do T.)

A conciliação da liberdade de nosso arbítrio com a predestinação de Deus ultrapassa a compreensão humana.

No que se refere à liberdade da vontade humana, que dissemos ser livre,[10] também ela se conserva pelo concurso de Deus, e nenhum homem quer ou faz a não ser aquilo que Deus decretou pela eternidade que quereria ou faria. Como isso é possível, mantida a liberdade humana, é coisa que ultrapassa nossa compreensão.[11] E não devemos rejeitar aquilo que compreendemos clara e distintamente por causa daquilo que ignoramos. Com efeito, conhecemos claramente, se estivermos atentos à nossa natureza, que somos livres em nossas ações e que deliberamos sobre muitas coisas apenas porque o queremos; se também estivermos atentos à natureza de Deus, percebemos clara e distintamente, como mostramos, que todas as coisas dependem dele e que só existe aquilo que foi decretado por Deus desde a eternidade. Como a vontade humana é criada a cada momento por Deus de tal modo que se mantenha livre, também o ignoramos; com efeito, há muitas coisas que ultrapassam nossa compreensão e, contudo, sabemos que foram feitas por Deus, como por exemplo a divisão real da matéria em partículas indefinidas que demonstramos com bastante evidência,[12] embora ignoremos de que modo essa divisão se faça. Note-se que aqui supomos que se tenha observado que as duas noções, a do possível e a do contingente, significam apenas defeitos de nosso conhecimento acerca da existência de uma coisa.[13]

CAPÍTULO IV

Sobre a duração e o tempo

Da divisão feita acima do ente em ente cuja essência envolve a existência e ente cuja essência não envolve nem mesmo a existência possível origina-se a distinção entre a eternidade e a duração.

O que é a eternidade.

Abaixo falaremos mais amplamente sobre a eternidade. Aqui diremos apenas que ela é *o atributo sob o qual concebemos a existência infinita de Deus.*[14]

O que é a duração.

A duração é *o atributo sob o qual concebemos a existência das coisas criadas.*

[10] Espinosa se refere ao escólio da proposição 15 da parte I dos *Princípios da Filosofia Cartesiana.* A proposição 15 diz: "O erro não é algo positivo". O escólio desenvolve a questão da liberdade da vontade, causa do erro segundo Descartes. Espinosa mantém a liberdade da vontade, mas, como identifica (contra Descartes) vontade e intelecto, essa liberdade nada mais é do que o poder para afirmar ou para negar certas *idéias, e o erro* acaba sendo a incapacidade para afirmar o verdadeiro e negar o falso. Como o intelecto depende da ordem necessária onde se encadeiam as causas e as essências, em última instância a liberdade é o conhecimento da necessidade e a ação conforme esse conhecimento. (N. do T.)

[11] Isto é, se mantivermos a concepção cartesiana, pois para Espinosa essa questão é perfeitamente inteligível. Aliás, no texto dos *Pensamentos Metafísicos,* cada vez que o filósofo fala em incompreensibilidade, esta se refere a doutrinas que dão certas explicações que desembocam na impossibilidade de um conhecimento final da Natureza. A cada passo, Espinosa, falando em incompreensibilidade, apresenta uma tese *que por si mesma* revela que o filósofo não aceita qualquer resíduo incompreensível. O preço que se tem de pagar para assumir a total inteligibilidade do real está contido nas teses espinosanas que refutam por si mesmas aquilo que parece estar sendo assumido por Espinosa. (N. do T.)

[12] Espinosa se refere à proposição 2 da parte II dos *Princípios da Filosofia Cartesiana.* (N. do T.)

[13] A conclusão nega por si mesma a suposta incompreensibilidade do decreto divino. (N. do T.)

[14] Eternidade para Espinosa nada mais é do que a identidade entre a essência e a existência; essa identidade marca a necessidade divina e, portanto, Deus como infinito. (N. do T.)

enquanto perseveram em sua atualidade. Disso decorre claramente que entre a duração e a existência total de uma coisa há apenas uma distinção de Razão. Quanto mais se subtrai a duração de uma coisa, tanto mais se subtrai, necessariamente, sua existência. Para determinar a duração nós a comparamos com a duração daquelas coisas que possuem um movimento certo e determinado. Esta comparação chama-se tempo.

Que é o tempo.
Assim, o tempo não é uma afecção das coisas, mas apenas um modo de pensar, ou, como já dissemos, um ente de Razão. Com efeito, é um modo de pensar que serve para explicar a duração. Deve-se notar aqui (o que servirá quando posteriormente falarmos da eternidade) que a duração é concebida como maior ou menor, como composta de partes e que é um atributo da existência e não da essência.

Capítulo V

Sobre a oposição, a ordem, etc.

Porque comparamos as coisas entre si, originam-se certas noções que, entretanto, fora das próprias coisas são apenas modos de pensar. Isto aparece quando queremos considerá-las como coisas postas fora de nosso pensamento, tornando confuso o conceito claro que delas temos alhures. Tais são as noções de *oposição, ordem, concordância, diversidade, sujeito, adjunto* e outras similares.

O que são essas noções.
Tais noções são claramente percebidas por nós enquanto não as concebemos como algo diverso das essências das coisas opostas, ordenadas, etc., mas somente como simples modos de pensar pelos quais imaginamos ou retemos mais facilmente as próprias coisas. Por isso não julgo necessário falar disso mais amplamente, mas passo para aqueles termos ordinariamente chamados de *transcendentais.*[15]

Capítulo VI

Sobre o uno, o verdadeiro e o bom

Esses termos são tidos por todos os metafísicos como as afecções mais gerais do ente. Com efeito, dizem que todo ente é uno, verdadeiro e bom, mesmo que ninguém pense neles. Mas veremos o que se deve entender por esses termos quando tivermos examinado cada um deles separadamente.

[15] Os transcendentais são considerados na Escolástica como os atributos supremos de um ente. Existem fora da escala dos entes e vêm acrescentar-se a eles imprimindo-lhes uma nova qualidade. (N. do T.)

O que é a unidade.

Comecemos pelo primeiro, a saber, o uno. Disse-se que esse termo significa algo real fora do intelecto, mas não se sabe explicar o que ele acrescenta ao ente, e isto mostra bem que se confundem entes de Razão com o ente real, tornando confuso aquilo que é concebido claramente. Quanto a nós, dizemos que a unidade não se distingue de modo algum da coisa e nada acrescenta ao ente, mas é somente um modo de pensar pelo qual separamos uma coisa de outras similares ou que concordam com ela de alguma maneira.

O que é a pluralidade e como Deus pode ser dito uno e único.

Opõe-se a unidade à pluralidade, que certamente nada acrescenta às coisas e que é um modo de pensar como sabemos clara e distintamente. Não vejo o que resta dizer acerca de uma coisa clara. Deve-se notar somente que Deus, enquanto o distinguimos de outros entes, pode ser dito *uno,* mas enquanto descobrimos que não pode haver vários entes com sua natureza, é dito *único*. Se, entretanto, quiséssemos examinar a questão mais atentamente, talvez pudéssemos mostrar que Deus é impropriamente chamado uno e único, mas isto não tem muita importância, não tem mesmo qualquer importância para aqueles que se ocupam com coisas e não com palavras. Deixando isto, passamos para o segundo ponto e também diremos o que é o falso.

O que é o verdadeiro, o que é o falso, tanto para o vulgo como para o filósofo.

Para compreender essas duas coisas, o *verdadeiro* e o *falso,* começaremos pela significação das palavras, o que nos permitirá ver que são apenas denominações extrínsecas das coisas e que só lhes são atribuídas para um efeito retórico.[16] Mas como é o vulgo que encontra primeiro as palavras que os filósofos empregam depois, cabe àquele que procura a significação primeira de uma palavra perguntar o que esta significou primeiro para o vulgo, sobretudo na ausência de outras causas que poderiam ser tiradas da própria natureza da linguagem para fazer tal investigação. A primeira significação de *verdadeiro* e de *falso* parece originar-se das narrativas. Diz-se que uma narrativa é verdadeira quando o fato narrado aconteceu realmente, falsa quando o fato nunca aconteceu em parte alguma. Mais tarde os filósofos empregaram a palavra para designar o acordo e o não-acordo de uma idéia com seu ideado. Assim, denomina-se idéia verdadeira aquela que mostra uma coisa tal como é em si mesma, e falsa aquela que mostra uma coisa diversamente do que ela realmente é. Com efeito, as idéias são apenas as narrativas ou histórias da Natureza no espírito. A partir disso, por metáfora passaram-se a designar da mesma maneira as coisas inertes, como é o caso quando falamos em ouro verdadeiro e ouro falso, como se o ouro que nos é apresentado nos contasse algo sobre si mesmo, sobre o que está e o que não está nele.[17]

O verdadeiro não é um termo transcendental.

Aqueles que julgaram o verdadeiro como um termo transcendental, ou como uma

[16] Espinosa considera a retórica como a admissão de que uma palavra tem valor próprio e independente daquilo que denota. Estes parágrafos sobre o verdadeiro revelam a preocupação de Espinosa com os problemas da linguagem e como atribui à filosofia a tarefa de desencavar a *prima significatio* (o primeiro significado) das palavras, a fim de recuperar ou criticar o sentido inicial que apresentam. (N. do T.)

[17] A verdade não é adequação da idéia ao ideado, nem o falso é inadequação da idéia ao ideado. A verdade é o encadeamento necessário das idéias, encadeamento determinado pelo processo que as engendra. A verdade não pode ser acrescentada ou retirada às coisas, pois é uma qualidade das idéias e não das coisas. A idéia verdadeira é aquela que mostra sua própria gênese, por isso a verdade é intrínseca à idéia e não extrínseca, como na adequação. (N. do T.)

afecção do ente, enganaram-se inteiramente, pois ele só se aplica às coisas impropriamente ou com uma finalidade retórica.

Como diferem a verdade e a idéia verdadeira.

Se se perguntar, então, o que é a verdade fora da idéia verdadeira, que se pergunte o que é a brancura fora da coisa branca, pois a relação é do mesmo gênero nos dois casos.

Já tratamos da causa do verdadeiro e do falso; nada resta, pois, a dizer. O que dissemos não teria interesse algum se os escritores não se tivessem embaraçado em semelhantes futilidades, a ponto de não conseguir sair delas porque procuravam nós numa bengala de junco.

Quais são as propriedades da verdade? A certeza não está nas coisas.

As propriedades da verdade ou da idéia verdadeira são:

1.º) é clara e distinta;

2.º) suprime toda dúvida, isto é, é certa. Os que procuram a certeza nas próprias coisas enganam-se, do mesmo modo que quando aí procuram a verdade, ou quando dizem que "uma coisa é incerta", ou quando falam numa "coisa duvidosa", pois fazem como na retórica, onde se toma o objeto pela idéia, a menos, talvez, que entendam por incerteza a contingência, ou a coisa que faz nascer em nós a incerteza ou a dúvida.

Não precisamos demorar-nos sobre esse assunto. Passaremos, então, ao terceiro termo, que explicaremos ao mesmo tempo que mostraremos o que se deve entender pelo seu contrário.

Bom e mau se dizem apenas num sentido relativo.[18]

Uma coisa considerada isoladamente não é dita ser *boa* nem *má,* mas somente em sua relação com uma outra à qual ela é útil ou nociva para a obtenção daquilo que ama. E dessa maneira qualquer coisa pode ser dita ao mesmo tempo boa ou má sob diferentes relações. Assim, nas Santas Escrituras o conselho de Aquitofel a Absalão é chamado bom, embora fosse muito mau para Davi, pois preparava sua perda. Muitas outras coisas são ditas boas, embora não o sejam para todos. Assim, a salvação é boa para os homens, mas não é boa nem má para os animais e para as plantas, pois não tem relação alguma com eles. Deus, em verdade, é dito soberanamente bom porque é útil a todos. Com efeito, por seu concurso conserva o ser de cada um e é para cada um a coisa mais amada. E é evidente por si que nele não pode haver absolutamente nada mau.

Por que alguns admitiram um bem metafísico.

Aqueles que estão à procura de um *bem metafísico* fora de toda relação criam dificuldades em conseqüência de um falso preconceito: confundem uma distinção de Razão com uma distinção real ou modal, porque distinguem a própria coisa da tendência que nela existe para perseverar em seu ser, embora ignorem o que entendem por tendência. Com efeito, entre uma coisa e a tendência que tem para perseverar em seu ser, embora haja uma distinção de Razão, ou melhor, uma distinção verbal, não há qualquer distinção real, e esta é a causa do engano que cometem.[19]

[18] Esta é uma das principais teses da filosofia espinosana: bom e mau são produtos de comparações feitas pela imaginação, portanto, não existem coisas que sejam em si mesmas boas ou más. A ética espinosana desenrola-se para além do bem e do mal. (N. do T.)

[19] O bem não é uma qualidade física ou metafísica, nem uma espécie de ente à parte: o bem é apenas o esforço para perseverar no ser. É o que a *Ética* denominará *conatus,* esforço de preservação e de expansão que define a essência do homem. (N. do T.)

Como se distinguem as coisas e sua tendência para perseverar em seu estado.

Para levar a uma compreensão clara disso, tomaremos um exemplo de alguma coisa bastante simples. O movimento tem a força de perseverar em seu estado; ora, esta força é apenas o próprio movimento, isto é, tal é a natureza do movimento.[20]

Com efeito, se digo: eis um corpo A no qual há apenas uma certa quantidade de movimento, segue-se disso claramente que, enquanto eu tiver em vista esse corpo A, deverei dizer que se move. Com efeito, se dissesse que esse corpo perdeu por si mesmo a força de se mover, eu lhe atribuiria necessariamente alguma coisa a mais do que admiti em minha hipótese, e com isso ele perderia sua natureza. Se, entretanto, esse raciocínio parece um pouco obscuro, admitamos, então, que a tendência a se conservar é alguma coisa mais do que as leis e a natureza do movimento; visto, portanto, que se supõe que essa tendência é um bem metafísico, será preciso que essa tendência tenha ela própria a tendência de se conservar em seu ser, e esta última uma outra, e assim ao infinito, o que, em minha opinião, é o maior absurdo que se possa imaginar.[21]

A causa que leva alguns a distinguir a coisa da tendência que há nela está em que experimentam em si mesmos o desejo de se conservar e imaginam um igual em cada coisa.

Se Deus pode ser chamado bom antes da criação das coisas.

Pergunta-se, contudo, se Deus poderia ser chamado bom antes da criação das coisas. Segundo nossa definição, parece decorrer dela que esse atributo não estava em Deus, pois uma coisa considerada em si mesma não pode ser boa ou má. Ora, isto parecerá absurdo para muitos, embora eu não saiba por que, pois afirmamos de Deus muitos atributos desse tipo e que antes da criação das coisas não lhe poderiam convir, a não ser em potência. É o caso quando o chamamos de criador, juiz, misericordioso. Argumentos semelhantes não nos devem deter.[22]

Como perfeito se diz em um sentido relativo e em um sentido absoluto.

Ademais, assim como bom e mau, *perfeição* também só se diz num sentido relativo, salvo quando tomamos a perfeição como a própria essência da coisa, e neste sentido, como dissemos, Deus tem uma perfeição infinita ou um ser infinito.

Não tenho a intenção de falar mais largamente sobre essas coisas porque considero que o restante da parte geral da metafísica é bem conhecido e não vale a pena continuar falando sobre isto.

[20] Interpretação espinosana da física de Galileu contra a física aristotélica. O repouso advém da relação do móvel com o meio exterior. (N. do T.)

[21] Absurdo em dois sentidos. Em primeiro lugar, porque a regressão impede que se determine a essência singular de uma coisa. e para Espinosa todo conhecimento é conhecimento do singular. Em segundo lugar, porque a regressão supõe um infinito inatual, e para Espinosa o infinito é absolutamente atual. (N. do T.)

[22] Ao colocar a denominação *bom* ao lado da de *juiz* e de *misericordioso,* Espinosa já está refutando toda concepção antropomórfica de Deus. Mas há mais que isto: coloca também a denominação "Criador" junto às outras. É que para Espinosa a eternidade de Deus-causa eficiente exige uma reformulação da própria noção de criação. O Deus-Criador de Espinosa nada tem a ver com o Deus-Criador da teologia cristã. (N. do T.)

PARTE II

ONDE SÃO EXPLICADAS BREVEMENTE AS PRINCIPAIS QUESTÕES QUE SE ENCONTRAM COMUMENTE NA PARTE ESPECIAL DA METAFÍSICA A RESPEITO DE DEUS E SEUS ATRIBUTOS, E DA MENTE HUMANA.[23]

CAPÍTULO I

Da eternidade de Deus

Divisão das substâncias.

Já mostramos que na Natureza só existem substâncias e seus modos; portanto, não se deve esperar que falemos aqui em formas substanciais ou em acidentes reais, porque todas essas histórias e outras da mesma farinha são inépcias completas. Em seguida, dividimos as substâncias em dois gêneros supremos: a extensão e o pensamento, e este em pensamento criado, isto é, a mente humana, e incriado, isto é, Deus. Também demonstramos suficientemente mais acima[24] a existência de Deus, tanto *a posteriori,* isto é, pela idéia que temos dele, quanto *a priori,* isto é, por sua essência tomada como causa de sua existência. Mas, tendo falado de alguns de seus atributos muito mais brevemente do que convinha à dignidade do assunto, decidimos retomá-los aqui, explicá-los mais desenvolvidamente e desenredar certas dificuldades.

Nenhuma duração pode ser atribuída a Deus.

O principal atributo a ser considerado antes de todos os outros é a *eternidade* de Deus, por cujo intermédio explicamos sua duração, ou melhor, para não atribuir a Deus duração alguma, dizemos que é eterno. Pois, como notamos na primeira parte, a duração é uma afecção da existência e não da essência. Assim, não podemos atribuir a Deus duração alguma, pois sua existência é sua própria essência. Atribuir a duração a Deus é distinguir sua essência de sua existência. Alguns, entretanto, perguntam se Deus não tem

[23] Indicação contida na tradução holandesa: "Nessa parte a existência de Deus é explicada de maneira muito diferente daquela que os homens admitem comumente, pois confundem a existência de Deus com a sua própria, e por isso imaginam Deus como se fosse uma espécie de homem, sem dar atenção à idéia verdadeira de Deus que está neles, ou ignoram totalmente que a possuem. Decorre daí sua *impossibilidade para* demonstrar a existência de Deus tanto *a priori,* isto é, pela verdadeira definição de sua essência, quanto *a posteriori,* isto é, enquanto têm uma idéia dele, e não podem, muito menos, conceber essa existência. Nessa parte nós nos esforçaremos, portanto, para mostrar, tão claramente quanto possível, que a existência de Deus é inteiramente diferente daquela das coisas criadas". (N. do T.)

[24] Espinosa se refere aos *Princípios da Filosofia Cartesiana.* Deve-se notar que a terminologia aqui empregada não será mantida na *Ética* — nesta há uma única substância (Deus) e seus atributos (pensamento, extensão), e os modos (corpo e alma). Aquilo que aqui Espinosa denomina *attributa* na *Ética* será denominado *propria,* isto é, propriedades da essência divina. (N. do T.)

uma existência mais longa agora do que quando criou Adão e, isto lhes parecendo tão claro, julgam que não devem de maneira alguma retirar a duração de Deus. Mas, assim, fazem uma petição de princípio, pois supõem que a essência de Deus é distinta de sua existência. Com efeito, perguntam se Deus, que existiu até a criação de Adão, não acrescentou à sua existência um novo lapso de tempo desde Adão até nós. Dessa maneira, atribuem a Deus uma duração maior cada dia que se escoa e supõem que está sendo continuamente criado por si mesmo. Se não distinguissem a existência de Deus de sua essência, não lhe atribuiriam de jeito algum a duração, pois a duração não pode pertencer à essência das coisas. Ninguém dirá que a essência do círculo ou do triângulo, enquanto uma verdade eterna, durou um tempo maior agora do que na época de Adão. Ademais, como a duração é dita maior ou menor, isto é, como é concebida como composta de partes, decorre claramente que nenhuma duração pode ser atribuída a Deus, pois, visto que seu ser é eterno, isto é, que nele não pode haver nem antes nem depois, não lhe podemos atribuir a duração sem destruir o conceito verdadeiro que temos de Deus, pois ao atribuir-lhe a duração, com efeito, nós dividiríamos em partes aquilo que é infinito por sua natureza e que só pode ser concebido como infinito.[25]

Razões que levaram os autores a atribuir a duração a Deus.

As causas dos erros dos autores são as seguintes:

1.º) Tentaram explicar a eternidade sem levar em conta Deus, como se se pudesse conhecer a eternidade independentemente da consideração da essência divina, ou como se a eternidade fosse diferente da essência divina. Isto provém de que temos o hábito, em decorrência da insuficiência do vocabulário, de atribuir a eternidade mesmo às coisas cuja essência é diversa da existência (como quando dizemos que não há contradição em que o mundo tenha existido desde toda eternidade); e também de atribuí-la às essências das coisas quando não as concebemos como existentes, pois falamos, então, em essências eternas;

2.º) atribuíram a duração às coisas enquanto as julgam submetidas a uma mudança contínua, e não como nós, enquanto sua essência é diferente de sua existência;

3.º) distinguiram a essência de Deus de sua existência, como é o caso das coisas criadas.

Esses erros provocaram outros. O primeiro fez com que não conhecessem o que é a eternidade, e a considerassem como um certo aspecto da duração. O segundo, que não pudessem encontrar facilmente a diferença entre a duração das coisas e a eternidade de Deus. O último, enfim, fez com que, sendo a duração apenas uma afecção da existência e como distinguissem a existência de Deus de sua essência, tivessem que lhe atribuir a duração, como vimos.

O que é a eternidade.

Para fazer com se compreenda melhor o que é a *eternidade,* e como não se pode concebê-la sem a essência divina, é preciso considerar o que já dissemos, a saber: que as coisas criadas, isto é, todas as coisas exceto Deus, existem sempre apenas pela força ou essência de Deus e não por uma força própria. Daí decorre que a existência presente de uma coisa não é a causa da existência futura dela, mas somente a imutabilidade de Deus.

[25] A argumentação de Espinosa consiste em eliminar toda tentativa para confundir a temporalidade com a eternidade — a eternidade não é a totalidade do tempo, mas a necessidade inscrita na identidade da essência e da existência divinas. Deus é eterno porque é infinito atual. Isto ficará mais claro no parágrafo seguinte, quando o autor critica a confusão entre eternidade e duração. (N. do T.)

Por isso é preciso dizer: desde o momento em que Deus criou uma coisa, ele a conservará daí por diante, isto é, continuará essa ação por cujo intermédio a criou. Donde concluímos:

1.º) que uma coisa criada pode ser dita fruir da existência porque, com efeito, a existência não está compreendida em sua essência, mas Deus não pode ser dito fruir da existência, porque a existência de Deus é o próprio Deus, e também sua essência. Segue-se daí que as coisas criadas fruem a duração, mas Deus não a frui de maneira nenhuma;

2.º) que todas as coisas criadas, enquanto fruem a duração e a existência presente, não possuem de maneira alguma a futura, pois ela lhes deve ser continuamente outorgada, mas nada semelhante pode ser dito a respeito de sua essência. Quanto a Deus, sua existência sendo sua essência, não podemos atribuir-lhe existência futura, pois essa existência que teria no futuro pertence-lhe em ato desde o presente, ou, para falar com maior propriedade, uma existência infinita em ato pertence a Deus da mesma maneira que um intelecto infinito lhe pertence em ato. Chamo *eternidade* essa existência infinita e só deve ser atribuída a Deus mas a nenhuma coisa criada, mesmo que sua duração fosse ilimitada nos dois sentidos.[26]

Eis aí o que deveria ser dito sobre a eternidade. Nada digo sobre a necessidade de Deus, isto não sendo preciso, pois demonstramos sua existência por sua essência. Passemos, pois, à unidade.

Capítulo II

Sobre a unidade de Deus

Freqüentemente nos espantamos com a futilidade dos argumentos de que os autores se servem para estabelecer a unidade de Deus; argumentos como: *se um só Deus pôde criar o mundo, os outros são inúteis; se todas as coisas concorrem para um mesmo fim, foram produzidas por um só construtor,* e outros similares tirados de relações ou de denominações extrínsecas. Tudo isto é supérfluo e proporemos aqui nossa demonstração, tão breve e claramente quanto possível, da seguinte maneira:

Deus é único.

Colocamos o supremo conhecimento entre os atributos de Deus e acrescentamos que tira toda a sua perfeição de si mesmo e não de outra coisa. Se se disser, então, que há vários deuses ou vários entes sumamente perfeitos, todos deverão ser necessariamente supremamente cognoscentes. Para isto não é suficiente que cada um conheça somente a si mesmo, pois, se cada um deve conhecer tudo, então é preciso que conheça a si mesmo e aos outros, e neste caso decorreria que uma perfeição de cada um, a saber, o intelecto, seria em parte dele e em parte de outro. E, assim, nenhum poderá ser supremamente perfeito, isto é, como acabamos de observar, um ente que tira toda a sua perfeição de si mesmo e não de um outro. E, no entanto, já demonstramos que Deus é um ser perfeito

[26] O infinito não é o ilimitado, não é o finito que cresce ao máximo ou diminui ao mínimo. Tomar o infinito como ilimitado é tomá-lo negativamente (o que *não* tem começo *nem* fim), mas os termos negativos são entes de Razão nascidos da fraqueza de nosso intelecto. O infinito é positividade absoluta: é a identidade da existência e da essência, a simultaneidade necessária de todas as leis do universo. Essa questão é retomada abaixo, no capítulo sobre a imensidade de Deus. (N. do T.)

no mais alto grau e que ele existe. Podemos, portanto, concluir que ele é o único Deus existente, pois, se existissem vários, isto implicaria que um ente perfeito no mais alto grau tem uma imperfeição, o que é absurdo. Eis aí o que se refere à unidade de Deus.[27]

CAPÍTULO III

Sobre a imensidade de Deus

Como Deus pode ser dito infinito e como pode ser dito imenso.

Explicamos que nenhum ente pode ser concebido como finito e imperfeito, isto é, como participando do nada, se não consideramos inicialmente o ente perfeito e infinito, isto é, Deus, e por isso somente Deus pode ser dito absolutamente infinito, enquanto percebemos que ele consiste realmente numa perfeição infinita. Mas também pode ser dito imenso ou sem termo enquanto consideramos que não existe ente algum que possa limitar a perfeição de Deus.

Donde se segue que a *infinidade* de Deus, a despeito do vocábulo, é o que há de mais positivo, pois dizemos que é infinito enquanto nos referimos à sua suprema perfeição. Mas a imensidade só é atribuída a Deus num sentido relativo, pois não pertence a Deus enquanto o consideramos absolutamente como um ente supremamente perfeito, mas enquanto o consideramos como causa primeira; mesmo que esta não fosse supremamente perfeita, mas somente a mais perfeita com relação aos entes segundos, nem por isso ela deixaria de ser imensa. Pois não poderia haver e, conseqüentemente, não se poderia conceber nenhum ente mais perfeito do que ele e que pudesse limitá-lo ou medi-lo.[28]

O que se entende comumente por imensidade de Deus.

Mas acontece freqüentemente que os autores, ao tratar da imensidade de Deus, parecem atribuir-lhe uma quantidade.[29] Porque querem concluir desse atributo que Deus deve estar necessariamente presente em toda parte, como se quisessem dizer que, se Deus não estivesse num certo lugar, sua quantidade seria limitada. Isto aparece melhor na razão que apresentam para que Deus seja infinito ou imenso (pois confundem os dois atributos) e também que está em toda parte. Dizem: se Deus é ato puro — e ele realmente o é —, é necessário que esteja em toda parte e que seja infinito, pois, se não estivesse em toda parte, ou não poderia estar em toda parte onde quisesse estar, ou, então (e *que se preste atenção* nisto), deveria necessariamente mover-se. Por aí se vê claramente

[27] Na tradução holandesa: "Esta prova pode convencer-nos quanto à unidade de Deus, mas não pode explicá-la. Aconselho, pois, ao leitor que deduzamos a unidade de Deus da natureza de sua existência, que não se distingue de sua essência ou que decorre necessariamente de sua essência". Esta nota é muito importamte, pois nela Espinosa salienta que a completa inteligibilidade do Ser Divino só pode ser alcançada por nós se buscarmos a gênese de suas propriedades no interior da própria essência divina. A argumentação do capítulo, como se percebe, é negativa, ou *a contrario*, e Espinosa só usa esse tipo de argumentação em polêmica. Demonstrar é dar a gênese de um conceito e não provar por redução ao absurdo que é preciso admiti-lo. (N. do T.)

[28] Espinosa reenvia o leitor ao axioma 9 da parte I dos *Princípios da Filosofia Cartesiana*. (N. do T.)

[29] Esta é a chave da argumentação espinosana: considerar Deus imenso (e, anteriormente, ilimitado) é comumente quantificar o infinito, mas este é inquantificável, não porque nosso intelecto não possa medi-lo ou calculá-lo, mas porque o infinito é por natureza qualidade e não quantidade. (N. do T.)

que atribuem a imensidade a Deus enquanto o consideram como uma quantidade, pois tiram tais argumentos das propriedades da extensão para afirmar a imensidade de Deus, e não há absurdo maior do que este.

Está provado que Deus está em toda parte.

Se se perguntar agora como provaremos que Deus está em toda parte, respondo que isto está bastante (e mais do que bastante) demonstrado quando mostramos que nada pode existir, mesmo por um instante, sem que sua existência deixe de ser criada a cada instante por Deus.

A onipresença de Deus não pode ser explicada.

Para que a ubiqüidade de Deus ou sua presença em cada coisa possa ser bem compreendida,[30] seria preciso poder penetrar na natureza íntima da vontade divina, pela qual criou as coisas e procriou continuamente sua existência, e como isso ultrapassa a compreensão humana, é impossível explicar como Deus está em toda parte.[31]

Alguns erradamente consideram a imensidade de Deus tríplice.

Alguns admitem que a *imensidade* de Deus é tríplice: imensidade da essência, imensidade da potência e imensidade da presença, mas os que assim falam dizem tolices, pois parecem distinguir a essência da potência de Deus.

A potência de Deus não se distingue de sua essência.

Outros o dizem mais abertamente: Deus está em toda parte por sua potência, mas não por sua essência, como se verdadeiramente a potência de Deus se distinguisse de todos os seus outros atributos, ou de sua essência infinita, quando ela não pode ser outra coisa mas essa própria essência.

Com efeito, se fosse outra coisa, ou seria uma criatura ou, então, algum acidente da essência divina sem o qual esta essência poderia ser concebida — tanto um caso como outro são absurdos. Pois, se fosse uma criatura, precisaria da potência de Deus para se conservar, e assim haveria progresso ao infinito. Se fosse acidental, Deus não seria um ente perfeitamente simples, contrariamente ao que demonstramos acima.

A onipresença de Deus também não se distingue de sua essência.

Enfim, pela *imensidade* da presença, parece que se quer dizer também alguma coisa diferente da essência de Deus, pela qual as coisas foram criadas e são continuamente conservadas. O que certamente é um grande absurdo em que se cai quando se confunde o intelecto de Deus com o humano e se compara, freqüentemente, sua potência à dos reis.

[30] Na tradução holandesa há uma nota à margem: "É preciso observar aqui que, quando o vulgo diz que Deus está em toda parte, faz dele uma espécie de espectador num teatro. Vê-se claramente, como dizemos no final desta parte, que os homens confundem inteiramente a natureza divina com a humana". A ubiqüidade divina é a imanência. Deus está em toda parte não como "um espectador num teatro", isto é, exterior ao espetáculo, mas está em toda parte como força que põe e conserva as coisas, força interior às coisas postas por ela. (N. do T.)

[31] Se a ubiqüidade dependesse da vontade divina, seria incompreensível para nós — é importante notar que Espinosa não está expondo sua própria tese, mas a cartesiana. A seqüência do capítulo deixa claro que a ubiqüidade divina deve ser pensada em termos de imanência, tornando-se inteligível para nós. (N. do T.)

CAPÍTULO IV

Sobre a imutabilidade de Deus

O que é a mudança e o que é a transformação.

Por *mudança* entendemos aqui toda variação que pode produzir-se em um sujeito qualquer de sorte que a essência dele mantenha sua integridade. Sem dúvida, comumente dá-se a essa palavra um sentido mais amplo para significar a corrupção das coisas, não uma corrupção absoluta, mas uma corrupção que envolve simultaneamente uma geração subseqüente; assim, dizemos que a turfa se mudou em cinza, que os homens se mudaram em animais. Mas os filósofos usam ainda uma outra palavra para tal designação, a saber: *transformação*. Aqui falamos apenas dessa mudança onde não há qualquer transformação do sujeito, como quando dizemos que Pedro mudou de cor, de costumes, etc.

Em Deus não há transformação nenhuma.

É preciso ver agora se tais mudanças ocorrem em Deus. É inútil dizer algo sobre a *transformação,* visto que provamos que Deus existe necessariamente, isto é, que não pode cessar de ser ou se transformar num outro Deus, pois, então cessaria de ser e haveria vários deuses, e mostramos que ambos os casos são absurdos.

Quais são as causas da mudança.

Para compreender distintamente o que resta a dizer aqui, deve-se considerar que toda *mudança* provém ou de causas externas, com ou sem a vontade do sujeito, ou de uma causa interna e pela própria escolha do sujeito. Por exemplo: escurecer, adoecer, crescer, e outras coisas semelhantes, ocorrem no homem provindo de causas exteriores, tanto contra a vontade do sujeito quanto segundo seu desejo. Porém, querer passear, mostrar-se encolerizado, provém de causas internas.

Deus não é mudado por um outro ente.

As mudanças da primeira espécie, que dependem de causas externas, não ocorrem em Deus porque só ele é causa de todas as coisas e não é paciente diante de ninguém. Ademais, nenhuma coisa criada possui em si mesma qualquer força para existir e, conseqüentemente, possui ainda menos força para exercer uma ação fora de si mesma ou sobre sua própria causa. E se freqüentemente lê-se nas Escrituras Sagradas que Deus teve cólera ou tristeza por causa dos pecados dos homens e outras coisas semelhantes, é que se tomaram os efeitos pela causa, como quando dizemos que o sol está mais forte e mais alto no verão do que no inverno, embora não tenha mudado de lugar nem adquirido forças novas. E as Sagradas Escrituras com freqüência ensinam isto, como se pode ler em *Isaías* 59, 2 ao dirigir censuras ao povo: "Vossos crimes vos separam de vosso Deus".

Deus também não é mudado por si próprio.

Continuemos, pois, e perguntemos se pode haver em Deus uma mudança que provenha dele próprio. Ora, não admitimos que isso possa ocorrer, mais: nós o negamos absolutamente. Pois toda mudança que depende da vontade do sujeito ocorre para tornar

melhor seu estado, o que não pode ocorrer no ente supremamente perfeito. Além disso, toda mudança dessa espécie só ocorre para evitar algum dano ou para adquirir algum bem que falta; ora, tanto uma coisa como outra não podem suceder em Deus.[32]

Notar-se-á que omiti de propósito as divisões comuns da mudança, se bem que as tenhamos abarcado de alguma maneira em nossa demonstração. Não era necessário mostrar para cada uma delas em particular que não se encontra em Deus, pois demonstramos anteriormente[33] que Deus é incorporal e que essas divisões habituais concernem apenas às mudanças da matéria.

CAPÍTULO V

Sobre a simplicidade de Deus

Há três espécies de distinções entre as coisas: a real, a modal e a de Razão.

Passemos à simplicidade de Deus. Para bem compreender tal atributo, é preciso lembrar-se do que Descartes indicou nos *Princípios da Filosofia* (parte I, artigos 48 e 49), a saber, que na natureza das coisas não há nada fora das substâncias e seus modos, donde essa tríplice distinção é deduzida (artigos 60, 61 e 62), a saber: a real, a modal e a de Razão. Diz-se que há uma distinção real entre duas substâncias, quer sejam de mesmo atributo ou de atributos diferentes, como, por exemplo, o pensamento e a extensão, ou as partes da matéria. E esta distinção é reconhecida na medida em que cada uma das substâncias pode ser concebida e, conseqüentemente, pode existir sem recorrer à outra. No que se refere à distinção modal, Descartes mostra que é dupla: de um lado, aquela que existe entre um modo de uma substância e a própria substância; de outro lado, aquela que existe entre dois modos de uma só e mesma substância. Esta última pode ser reconhecida porque, podendo ser concebidos um sem o auxílio do outro, os dois modos não podem ser concebidos sem o auxílio da substância de que são modos. Quanto à primeira espécie de distinção modal, seu reconhecimento pode ser feito porque a substância pode ser concebida sem seu modo, mas este não pode ser concebido sem aquela. Uma distinção de Razão, enfim, existe entre uma substância e seu atributo, como, por exemplo, quando se distingue a duração da extensão. Reconhece-se tal distinção quando uma substância não pode ser concebida sem um tal atributo.

Donde se origina toda combinação e quantas espécies de combinações existem.

Toda combinação provém dessas três espécies de distinções. A primeira combinação é a de duas ou várias substâncias de mesmo atributo, como toda combinação reunindo dois ou vários corpos, ou de atributo diferente, como é o caso do homem. A segunda combinação deve-se à união de diversos modos. A terceira, enfim, não é real, mas

[32] Na margem da tradução holandesa: "Observar-se-á isto com maior clareza se se considerar a natureza de Deus e seu decreto. Com efeito, como se mostrará a seguir, a vontade de Deus, pela qual cria as coisas, não difere de seu intelecto, pelo qual as conhece. É o mesmo dizer que Deus conhece que os três ângulos do triângulo igualam dois retos ou dizer que Deus quis ou decretou que os três ângulos de um triângulo fossem iguais a dois retos. Conseqüentemente, deve ser-nos igualmente impossível conceber que Deus possa mudar seus decretos ou pensar que os três ângulos de um triângulo não igualem dois retos. Pode-se também demonstrar que não há mudança em Deus de outras maneiras, mas, para não nos alongarmos demais sobre o assunto, ficaremos com o que já foi dito". (N. do T.)

[33] Espinosa se refere à proposição 16 da parte I dos *Princípios da Filosofia Cartesiana*. (N. do T.)

somente concebida pela Razão como uma realidade para a compreensão melhor de uma coisa. As coisas que não estão compostas de uma das duas primeiras maneiras devem ser ditas simples.

Deus é um ser perfeitamente simples.

É preciso, pois, mostrar que Deus não é algo composto, donde poderemos concluir facilmente que é um ser perfeitamente simples. E isto será fácil. Como é claro por si, com efeito, que as partes componentes são anteriores pelo menos por natureza à coisa composta, as substâncias que por seu ajuntamento e por sua união compõem Deus serão por natureza anteriores ao próprio Deus e cada uma poderá ser concebida em si mesma sem ser atribuída a Deus. Em seguida, como tais substâncias devem distinguir-se realmente umas das outras, cada uma delas deverá necessariamente também poder existir por si mesma e sem o auxílio das outras. E assim, como acabamos de dizer, poderia haver tantos deuses quantas substâncias de que se supõe Deus composto. Pois cada uma, podendo existir por si mesma, conseqüentemente terá a força de se dar todas as perfeições que mostramos estar em Deus.[34] Como não se pode dizer nada mais absurdo, concluímos que Deus não é composto por um ajuntamento ou por uma união de substâncias. Que não haja combinação de modos diversos em Deus é o que se impõe porque em Deus não há modos, pois estes nascem de uma alteração da substância. Enfim, se se quer forjar uma outra combinação formada pela essência das coisas e sua existência, não nos contradiremos de maneira alguma. Mas deve ser lembrado que demonstramos que em Deus essas duas coisas não se distinguem.

Os atributos de Deus têm entre si apenas uma distinção de Razão.

Disso podemos concluir que todas as distinções que fazemos entre os atributos de Deus são apenas distinções de Razão e não se distinguem realmente entre si. Entenda-se: distinções de Razão como aquelas que citei um pouco acima e que se reconhecem porque uma certa substância não pode ser sem um certo atributo. Donde concluímos que Deus é um ser perfeitamente simples. Pouco nos importa, aliás, o amontoado de distinções dos peripatéticos. Passemos à vida de Deus.

CAPÍTULO VI

Sobre a vida de Deus

O que os filósofos entendem comumente por vida.

Para bem compreender esse atributo de Deus, qual seja, a vida, é necessário que expliquemos de uma maneira geral o que se chama vida. Em primeiro lugar, examinaremos a opinião dos peripatéticos. Estes entendem por vida a "persistência da alma nutritiva com o calor" (ver Aristóteles, *Tratado da Respiração,* Livro I, capítulo 8). E como forjaram três almas, a vegetativa, a sensitiva e a pensante, que atribuem apenas respectivamente às plantas, aos animais e aos homens, decorre daí, como eles próprios confessam, que os outros seres estejam desprovidos de vida, e, no entanto, não ousaram dizer que Deus e os espíritos não têm vida. Talvez temessem cair naquilo que é o contrário da vida, e, se Deus e os espíritos fossem sem vida, estivessem mortos. Por isso, Aris-

[34] Espinosa remete o leitor à proposição 7 da parte I dos *Princípios da Filosofia Cartesiana.* (N. do T.)

tóteles, na *Metafísica* (Livro XI, capítulo 7), dá ainda uma outra definição da vida, particular aos espíritos: "A vida é o ato do intelecto". Nesse sentido, atribui a vida a Deus, que percebe pelo intelecto e que é ato puro. Não nos cansaremos refutando tais opiniões, pois, no que concerne às três almas atribuídas às plantas, aos animais e aos homens, já demonstramos suficientemente que são apenas ficções, pois mostramos que na matéria há apenas ajuntamentos e operações mecânicas. Quanto à vida de Deus, ignoro por que em Aristóteles ela é mais ato do intelecto do que ato da vontade ou outro semelhante. Não esperando, contudo, qualquer resposta, passo à explicação que prometi, qual seja: o que é a vida.

A que coisas a vida pode ser atribuída.

Embora freqüentemente essa palavra seja tomada metaforicamente para significar os costumes de um homem, nós nos contentaremos em explicar brevemente o que ela designa filosoficamente. Deve-se notar somente que, se a vida deve ser atribuída também às coisas corporais, nada será sem vida. Se for atribuída somente aos entes nos quais uma alma está unida ao corpo, deverá ser atribuída somente aos homens e talvez aos animais, mas não a Deus ou aos espíritos. Como, entretanto, a palavra vida comumente se estende mais, não é duvidoso que seja preciso atribuir a vida mesmo a coisas corporais não unidas a espíritos e a espíritos separados do corpo.

O que é a vida e o que ela é em Deus.

Entendemos, pois, por vida a *força pela qual as coisas perseveram em seu ser*, e, como essa força é distinta das próprias coisas, dizemos propriamente que as coisas têm vida. Mas como a força pela qual Deus persevera em seu ser nada mais é do que sua essência, falam bem aqueles que dizem que Deus é a vida. Não faltam teólogos que compreendam que é por essa razão que os judeus, ao jurar, dizem: "Por Deus vivo" e não "Pela vida de Deus", como José, que, jurando pela vida do Faraó, dizia: "Pela vida de Faraó".

CAPÍTULO VII

Sobre o intelecto de Deus[35]

Deus é onisciente.

No número dos atributos colocamos precedentemente a *onisciência*, que é bastante certo pertencer a Deus, visto que a ciência contém em si uma perfeição, e que Deus, isto

[35] Na margem da tradução holandesa: "Nos três capítulos que se seguem, tratar-se-á do intelecto de Deus, de sua vontade e de sua potência, e concluir-se-á claramente que as essências das coisas e a necessidade de sua existência a partir de uma causa dada são apenas a vontade ou o decreto de Deus. Por isso a vontade de Deus nos aparece mais claramente quando concebemos coisas claras e distintas. Por isso é risível quando, ignorando as causas, os filósofos querem encontrar refúgio na vontade divina, como se vê freqüentemente. Pois, dizem eles, as coisas cujas causas nos são desconhecidas são produzidas exclusivamente pelo simples querer de Deus e por sua decisão absoluta. O vulgo não encontrou prova melhor da Providência divina e de seus desígnios do que aquela que se funda sobre a ignorância das causas. É claro que o vulgo não conhece absolutamente a natureza divina e lhe atribui uma vontade semelhante à do homem que, em nós, é concebida como distinta do intelecto. Creio que se deve ver nisso a base da superstição e de inúmeros crimes". Esta mesma argumentação aparece no apêndice do Livro I da *Ética*, quando Espinosa fala na vontade de Deus como "asilo da ignorância". (N. do T.)

é, o ente supremamente perfeito, não deve estar privado de nenhuma perfeição. Portanto, a ciência deve ser atribuída a Deus no grau supremo, de tal maneira que não pressuponha nem implique qualquer ignorância ou privação de ciência, pois de outra maneira haveria uma imperfeição nesse atributo, isto é, em Deus. Donde decorre que Deus nunca teve o intelecto em potência, nem concluiu alguma coisa por raciocínio.

O objeto da ciência de Deus não são as coisas exteriores.

Decorre, ainda, da perfeição de Deus que suas idéias não são determinadas, como as nossas, por objetos postos fora dele, mas, ao contrário, as coisas criadas por Deus, fora de Deus, são determinadas pelo intelecto de Deus,[36] pois de outra maneira as coisas teriam por si mesmas sua natureza e sua essência, e seriam anteriores, pelo menos por natureza, ao intelecto divino, o que é absurdo. E alguns, não tendo prestado bastante atenção nisto, caíram em erros enormes. Com efeito, admitiram que existia fora de Deus uma matéria coeterna a ele, existindo por si mesma e que, segundo alguns, Deus apenas disporia numa certa ordem, enquanto, segundo outros, ele lhe imporia também certas formas. Outros, ainda, admitiram que havia coisas que, por sua natureza, eram necessárias ou impossíveis ou contingentes e, conseqüentemente, que o próprio Deus conhece tais coisas como contingentes e ignora inteiramente se elas existem ou não. Outros, enfim, disseram que Deus conhece as coisas contingentes pelas circunstâncias, talvez porque ele tenha uma longa experiência. Eu poderia ainda citar outros erros da mesma espécie se não o considerasse supérfluo, visto que a falsidade dessas opiniões se reconhece por si mesma pelo que foi dito anteriormente.

O objeto da ciência de Deus é o próprio Deus.

Voltemos, pois, ao nosso propósito, a saber, que não há fora de Deus nenhum objeto de sua ciência, mas que ele é o objeto de sua ciência e, mesmo, que ele é sua ciência. Aqueles que pensam que o mundo é o objeto da ciência de Deus são muito menos razoáveis do que aqueles que querem que um edifício construído por algum arquiteto renomado seja tido por objeto de sua ciência, pois o arquiteto é obrigado a procurar fora de si próprio uma matéria conveniente, mas Deus não procurou matéria alguma fora de si: quanto à sua essência e quanto à sua existência, as coisas foram fabricadas por um intelecto idêntico à sua vontade.[37]

Como Deus conhece os pecados, os entes de Razão, etc.

Pergunta-se, então, se Deus conhece os males ou os pecados, os entes de Razão e outras coisas semelhantes. Respondemos que Deus deve conhecer necessariamente as coisas de que é causa, tanto mais que elas não podem existir, mesmo por um instante, sem a ajuda do concurso divino. Visto, pois, que os males e os pecados não estão nas coisas, mas existem apenas na mente humana que compara as coisas entre si, segue-se que Deus não os conhece fora da mente humana. Dissemos que os entes de Razão são modos de pensar, e é em sua relação com a mente que devem ser conhecidos por Deus, isto é, enquanto compreendemos que ele conserva, procria continuamente a mente humana tal

[36] Daí decorre claramente que o intelecto de Deus, pelo qual conhece as coisas criadas, e sua vontade e sua potência, pelas quais as determinou, são uma só e a mesma coisa. (N. do A.)

[37] Deus não é o Demiurgo do *Timeu* de Platão, enfrentando as formas inteligíveis exteriores a ele, e a matéria sensível, também exterior a ele. (N. do T.)

como está constituída, não, certamente, que Deus tenha nele tais modos de pensar para reter mais facilmente aquilo que conhece. Basta que se leve em conta o pouco que dissemos, e não se poderá perguntar coisa alguma a respeito do intelecto de Deus que não possa ser facilmente resolvida.

Como Deus conhece as coisas singulares e as universais.

Não se deve, contudo, omitir o erro daqueles que admitem que Deus nada conhece fora das coisas eternas tais como os anjos e os céus que representam como nem engendrados nem corruptíveis; e que nada conhece deste mundo fora das espécies enquanto, igualmente, não são engendradas nem corruptíveis. Aqueles que têm essa opinião parecem verdadeiramente querer se dedicar ao erro e a imaginar as coisas mais absurdas. Com efeito, o que é mais absurdo do que subtrair a Deus o conhecimento das coisas singulares que sem o concurso dele não podem existir sequer um instante? E enquanto decidem que Deus ignora as coisas realmente existentes, em sua imaginação passam a atribuir-lhe o conhecimento das coisas universais que não existem e não têm essência alguma fora das singulares. Nós, pelo contrário, atribuímos a Deus o conhecimento das coisas singulares, negamos o das universais, salvo enquanto conhece a mente humana.

Há em Deus uma idéia única e simples.

Enfim, antes que terminemos a exposição de nosso assunto, parece que se deve satisfazer à questão que indaga se em Deus existe uma pluralidade de idéias, ou se existe apenas uma e simplíssima. Ao que respondo que a idéia de Deus, pela qual é chamado onisciente, é única e simplíssima. Pois Deus é chamado onisciente justamente porque tem idéia de si mesmo, idéia ou conhecimento que sempre existiu simultaneamente com Deus, porque nada existe fora de sua essência, nem pôde existir de outra maneira.

O que é a ciência de Deus acerca das coisas criadas.

O conhecimento de Deus acerca das coisas criadas não pode ser referido propriamente à ciência de Deus, pois, se Deus quisesse, as coisas criadas teriam uma outra essência, o que não tem lugar no conhecimento que Deus tem de si próprio. Contudo, perguntar-se-á se tal conhecimento das coisas criadas, própria ou impropriamente assim designado, é múltiplo ou único. Respondemos que essa questão não difere daquela que indaga se há ou não em Deus vários decretos ou volições, e se a ubiqüidade de Deus, isto é, seu concurso pelo qual conserva as coisas singulares, é o mesmo em toda parte — isto é, a questão não difere de todas aquelas de que não podemos ter um conhecimento distinto. Mas sabemos de maneira muito evidente o seguinte: como o concurso de Deus é referido à sua onipotência, deve ser único embora se manifeste de diversas maneiras nos efeitos, assim também as volições e decretos de Deus (é assim, com efeito, que *convém* chamar seu conhecimento acerca das coisas criadas) considerados em Deus não são múltiplos, embora se expressem de diversas maneiras pelas coisas criadas, ou melhor, nas coisas criadas.

Enfim, se dermos atenção à analogia da Natureza toda, podemos considerá-la como um só e mesmo ente, e conseqüentemente também será uma a idéia de Deus, ou seja, seu decreto sobre a Natureza Naturada.[38]

[38] A Natureza Naturada é Deus como efeito; a Natureza Naturante é Deus como causa. Donde o adágio espinosano: *Deus sive Natura,* Deus ou Natureza. (N. do T.)

CAPÍTULO VIII

Sobre a vontade de Deus

Não sabemos como se distinguem a essência de Deus, o intelecto pelo qual conhece a si próprio e a vontade pela qual ama a si próprio.

A *vontade de Deus,* pela qual quer amar a si próprio, decorre necessariamente de seu intelecto infinito, pelo qual conhece a si mesmo. Mas como se distinguem essas três coisas — sua essência, seu intelecto (pelo qual conhece a si próprio) e sua vontade (pela qual quer amar a si próprio) — é o que colocamos entre os conhecimentos que nos faltam. Não nos escapa o vocábulo (o de *personalidade)* que nessa ocasião os teólogos empregam abusivamente para explicar a coisa. Na verdade, embora não ignoremos o vocábulo, ignoramos sua significação e não podemos formar um conceito claro e distinto dela, embora possamos crer firmemente que Deus se revelará aos seus nessa visão bem-aventurada que foi prometida aos seus fiéis.[39]

A vontade e a potência de Deus quanto à sua ação externa não se distinguem de seu intelecto.

A *vontade* e a *potência* quanto à sua ação exterior não se distinguem do intelecto de Deus, como é bastante certo pelo que já foi dito precedentemente, pois mostramos que Deus não somente decretou que as coisas deveriam existir mas também que deveriam existir com tal natureza, isto é, que a essência e a existência delas deveram depender da vontade e da potência de Deus. Daí percebemos clara e distintamente que o intelecto de Deus, sua potência e sua vontade, por cujo intermédio criou, conheceu e conserva ou ama as coisas, não se distinguem entre si de maneira alguma, mas apenas com relação ao nosso intelecto.

Diz-se impropriamente que Deus tem ódio de certas coisas e amor por outras.

Quando dizemos que Deus tem ódio de certas coisas ou que ama outras, isto é dito no mesmo sentido em que as Escrituras dizem que a Terra vomitará os homens e outras coisas do mesmo gênero. Ademais, está contido nas próprias Escrituras que Deus não se encoleriza nem ama algumas coisas como o vulgo está persuadido. Com efeito, isto é dito por Isaías e ainda mais claramente pelo apóstolo na *Epístola aos Romanos* (capítulo 9): *Antes que tivessem nascido* (os filhos de Isaac) *e que tivessem feito nem bem nem mal, a fim de que o desígnio conforme à eleição de Deus se mantivesse, não pelas obras, mas por aquele que invoca, foi-lhe* (a Rebeca) *dito que o maior seria subjugado pelo menor,* etc., e um pouco mais adiante: *Ele tem, pois, compaixão daquele que ele quer, e endurece aquele que ele quer. Diz-me, então: por que se queixa ainda? Pois quem é aquele que pode resistir à sua vontade? Mas, na verdade, ó homem, quem és tu para contestar Deus? A coisa produzida não dirá àquele que a produziu: Por que me fizeste assim? O oleiro não tem o poder sobre a argila para fazer com a mesma massa tanto um vaso para a honra, quanto um outro para a ignomínia?*

[39] Na verdade, ignoramos essa tríplice distinção porque ela não existe, como deixa claro a seqüência do capítulo. Todas as vezes que Espinosa menciona algo que permanece incompreensível para nós, deve-se notar que a incompreensibilidade está vinculada à má colocação dos termos analisados. (N. do T.)

Por que Deus exorta os homens; por que não os salva sem exortação e por que os ímpios são punidos.

Se perguntares: por que Deus exorta os homens? Será fácil responder-te que Deus decretou desde toda eternidade exortar os homens em seu tempo a fim de que aqueles que ele deseja salvos se convertam. Se perguntares ainda: não poderia salvá-los sem qualquer exortação? Respondo: poderia. Talvez insistas: por que, então, não os salva? Responderei a isto quando me explicares por que Deus não fez o mar Vermelho transponível sem recorrer a um forte vento do leste e por que não realiza todos os movimentos singulares uns sem os outros, e uma infinidade de outras coisas que Deus produz pela mediação de causas. Perguntarás novamente: por que, então, os ímpios são punidos, visto que agem segundo sua natureza e segundo o decreto divino? Respondo que é também por um decreto divino que são punidos, e se forem punidos apenas aqueles que imaginamos pecar em virtude de sua liberdade, por que, então, os homens se esforçam para exterminar as serpentes venenosas, se estas pecam por causa de sua natureza própria e não podem fazer de outra maneira?

As Escrituras nada ensinam que contrarie a Luz Natural.

Enfim, se se encontram outras coisas nas Santas Escrituras que suscitem embaraços, este não é o lugar para explicá-los, pois aqui procuramos apenas aquilo que podemos alcançar da maneira mais certa pela Razão Natural, e basta que demonstremos tais coisas com evidência para sabermos que as páginas sagradas devem ensinar o mesmo; pois a verdade não contraria a verdade, e as Escrituras não podem ensinar tolices como aquelas que o vulgo imagina. Com efeito, se encontrássemos nelas algo que fosse contrário à Luz Natural, poderíamos refutá-las com a mesma liberdade com que refutamos o Alcorão e o Talmud. Mas longe de nós pensar que se possa encontrar nos Livros Santos algo que contrarie a Luz Natural.[40]

Capítulo IX

Sobre a potência de Deus

Como deve ser entendida a potência de Deus.

Já demonstramos suficientemente que Deus é onipotente. Aqui esforçar-nos-emos apenas para explicar brevemente como tal atributo deve ser entendido, pois muitos falam sobre isso sem bastante piedade e sem conformar-se à verdade. Com efeito, consideram que certas coisas são possíveis, outras impossíveis e outras, enfim, necessárias por sua própria natureza e não pelo decreto de Deus. Consideram também que a onipotência de Deus só tem lugar no que concerne às coisas possíveis. Quanto a nós, que já mostramos que tudo depende absolutamente do decreto de Deus, dizemos que Deus é onipotente, mas quando compreendemos que decretou certas coisas apenas pela liberdade de sua vontade, e, além disso, que ele é mutável, dizemos, então, que nada pode agir contra seu decreto e que isso é impossível simplesmente porque repugna à perfeição de Deus.

[40] Esta tese é constante em Espinosa, mas não significa que a Bíblia ensine *o mesmo* e *do mesmo modo* que a Razão. O que Espinosa afirma é que a Bíblia mostra uma imagem de Deus conveniente para o homem religioso, enquanto a Razão conhece a idéia de Deus e compreende por que a Bíblia fornece a imagem que fornece. (N. do T.)

Todas as coisas são necessárias em conseqüência do decreto de Deus, e não algumas em si e outras em conseqüência dos decretos.

Mas alguém, talvez, objetará que achamos certas coisas necessárias apenas quando as referimos ao decreto de Deus, e outras, sem levar em conta esse decreto. Por exemplo: que Josias queimasse os ossos dos idólatras sobre o altar de Jeroboão. Se levarmos em conta apenas a vontade de Josias, julgamos a coisa como possível, não diremos de modo algum que deveria acontecer necessariamente a não ser porque o profeta a predissera segundo o decreto de Deus. Mas que os três ângulos do triângulo devem ser iguais a dois retos, a própria coisa o indica. É que por ignorância imaginam certas distinções nas coisas. Pois, se os homens conhecessem claramente a ordem toda da Natureza, notariam que todas as coisas são tão necessárias quanto aquelas tratadas pela matemática. Mas isto ultrapassa o pensamento humano e, portanto, certas coisas são julgadas por nós como possíveis e não como necessárias. Pode-se, pois, dizer ou que Deus nada pode porque as coisas são realmente necessárias, ou que Deus pode tudo e que a necessidade que encontramos nas coisas provém apenas do decreto de Deus. [41]

Se Deus tivesse feito a natureza das coisas de outra maneira, também deveria ter-nos dado um outro intelecto.

Se se perguntar agora: se Deus tivesse decretado de outra maneira, se tivesse feito com que as coisas que são atualmente verdadeiras fossem falsas, contudo não as reconheceríamos como verdadeiríssimas? [42] Certamente que sim; se Deus nos tivesse deixado com a natureza que nos deu; mas também, se quisesse, como já o fez, poderia dar-nos uma natureza tal que compreendêssemos a natureza das coisas e suas leis tais como são estabelecidas por ele. E, se considerarmos sua veracidade, deveria mesmo dá-la para nós. Isto também está patente por aquilo que dissemos acima, a saber, que toda Natureza Naturada é apenas um único ente, donde se segue que o homem é uma parte da Natureza que deve estar completamente unida ao resto e, portanto, decorreria da simplicidade do decreto de Deus que, se tivesse criado as coisas de uma outra maneira, igualmente teria constituído nossa natureza de tal modo que compreendêssemos as coisas tais como foram criadas por ele. Por isso, embora queiramos manter aquela distinção da potência de Deus ensinada comumente pelos filósofos, contudo somos obrigados a explicá-la diferentemente.

Como se divide a potência de Deus em absoluta e ordenada, ordinária e extraordinária.

Dividimos, pois, a potência de Deus em *ordenada* e *absoluta*.

Dizemos que a potência de Deus é *absoluta* quando consideramos sua onipotência sem levar em conta seus decretos. É *ordenada* quando consideramos seus decretos.

Há, também, uma potência *ordinária* e uma *extraordinária*. A *ordinária* é aquela com que conserva o mundo numa certa ordem. A *extraordinária,* aquela com que age contra a ordem da Natureza, como, por exemplo, todos os milagres, tais como a fala da jumenta, a aparição dos anjos e outros similares. Se bem que seja perfeitamente legítimo

[41] Basta considerar a definição do necessário como identidade da essência e da existência para compreender que a primeira alternativa é descartada por Espinosa. As coisas são necessárias pela causa que as produz e sustenta — somente Deus é *causa sui,* causa de si mesmo. (N. do T.)

[42] É a hipótese cartesiana do gênio maligno que Espinosa agora refuta. (N. do T.)

duvidar desta última (potência), pois o milagre parecerá maior se Deus sempre governar o mundo segundo uma só e mesma ordem certa e imutável, do que se, por causa da estultícia dos homens, anular as leis que ele próprio estabeleceu otimamente na Natureza graças apenas à sua liberdade (o que não pode ser negado por ninguém, a menos que esteja completamente cego). Contudo, deixamos que os teólogos decidam sobre isso. [43]

Enfim, omitimos outras questões que se costumam colocar acerca da potência de Deus, tais como: se a potência de Deus se estende para o passado, se pode fazer as coisas melhores do que as fez, se pode fazer mais coisas do que fez. É muito fácil respondê-las pelo que foi dito anteriormente. [44]

Capítulo X

Da criação

Estabelecemos precedentemente que Deus é o criador de todas as coisas. Aqui nos esforçaremos para explicar o que se deve entender por criação; em seguida elucidaremos, segundo nossas forças, aquilo que comumente é proposto acerca da criação. Comecemos pelo primeiro ponto.

O que é a criação.

Dizemos, portanto, que *a criação é a operação para a qual concorre apenas a causa eficiente e nenhuma outra causa, ou seja, que uma coisa criada é aquela que para existir pressupõe apenas Deus e mais nada.* [45]

Rejeita-se a definição vulgar da criação.

Deve-se notar:

1.º) Que omitimos aquelas palavras comumente empregadas pelos filósofos, quais sejam, *do nada,* como se o nada fosse uma matéria de onde procederiam as coisas. Se falam assim é porque, quando se trata da geração das coisas, como costumam supor antes delas algo *de* onde são feitas, não podem omitir a partícula *de* quando se trata da criação delas. O mesmo lhes aconteceu com respeito à matéria; com efeito, como vêem que todos os corpos estão num lugar e rodeados por outros corpos, perguntaram onde estaria a totalidade da matéria e responderam: em algum espaço imaginário. Donde não ser duvidoso que, em vez de considerarem esse *nada* como a negação de toda realidade, forjaram ou imaginaram que fosse algo real.

Explica-se a definição adotada.

2º) Que digo: somente a causa eficiente e nenhuma outra concorre para a criação. Certamente eu poderia dizer que a criação *nega* ou *exclui* todas as causas exceto a eficiente. Mas preferi dizer *nenhuma outra concorre* a fim de não precisar responder àque-

[43] Um tema constante do espinosismo é a recusa do milagre como contrário à necessidade de potência divina. O problema é longamente exposto no *Tratado Teológico-Político* (capítulo VI). (N. do T.)

[44] Ou seja: tais questões são absurdas. (N. do T.)

[45] Como se verá a seguir, Espinosa pretende excluir a causa material e a final. (N. do T.)

les que perguntam se na criação Deus não teria se proposto algum fim para o qual criou as coisas. Ademais, para melhor explicar o assunto, acrescentei uma segunda definição, a saber: a coisa criada não pressupõe nada exceto Deus, porque, com efeito, se Deus prefixar para si mesmo algum fim, este certamente não estava fora de Deus, pois nada há fora de Deus pelo que seja incitado a agir.[46]

Os acidentes e os modos não são criados.

3.º) Que desta definição decorre suficientemente que não há criação alguma dos acidentes e dos modos porque estes pressupõem, além de Deus, uma substância criada.

Não existia tempo ou duração antes da criação.

4.º) Enfim, antes da criação, não podemos imaginar nenhum tempo ou duração, mas esta começou com as coisas, pois o tempo é a medida da duração, ou melhor, é apenas um modo de pensar e não pressupõe somente alguma coisa criada, mas, sobretudo, homens pensantes. Por sua vez, a duração cessa onde cessam as coisas criadas e começa onde começam a existir as coisas criadas; digo *coisas criadas,* pois nenhuma duração pertence a Deus, mas apenas a eternidade, como já o mostramos acima com evidência suficiente. Assim, a duração pressupõe, ou pelo menos supõe, as coisas criadas. Aqueles que imaginam a duração e o tempo antes das coisas criadas são vítimas do mesmo preconceito que aqueles que forjam um espaço fora da matéria, o que é bastante manifesto por si mesmo. Aí está para a definição da criação.

A operação de criar e de conservar o mundo é a mesma operação de Deus.

Prosseguindo, não é preciso que repitamos aqui aquilo que demonstramos no axioma 10 da parte I,[47] a saber, que são requeridas tantas forças para criar uma coisa quantas para conservá-la, isto é, que a operação de criar o mundo e a de conservá-lo é a mesma operação de Deus.

Depois dessas observações, passemos àquilo que nos propusemos examinar em segundo lugar. Deve-se, portanto, indagar:

1.º) o que é criado e incriado;

2.º) se o que é criado pode ter sido criado desde a eternidade.

Quais as coisas que são criadas.

Responderemos brevemente à primeira questão. É criada toda coisa cuja essência é claramente concebida sem nenhuma existência, embora conceba-se por si mesma, como por exemplo, a matéria de que temos o conceito claro e distinto quando a concebemos sob o atributo da extensão e que concebemos com igual clareza e distinção quer exista quer não exista.[48]

Como o pensamento de Deus difere do nosso.

Talvez alguém nos diga que percebemos clara e distintamente o pensamento sem a

[46] Cf. apêndice do Livro I da *Ética.* (N. do T.)

[47] Espinosa se refere aos *Princípios da Filosofia Cartesiana.* O axioma mencionado é o que diz: "Para conservar uma coisa não é preciso uma causa menor do que para criá-la na origem". A demonstração funda-se na separação entre a essência e a existência, separação que caracteriza as coisas criadas. (N. do T.)

[48] Note-se o termo "atributo", já empregado aqui nesta passagem no sentido que futuramente terá na *Ética.* (N. do T.)

existência e que, no entanto, nós o atribuímos a Deus. A isto respondo que não atribuímos a Deus um pensamento como o nosso, isto é, afetado pelos objetos e limitado pela natureza das coisas, mas um pensamento que é ato puro e que por isso envolve a existência, como demonstramos abundantemente acima. Com efeito, mostramos que o intelecto e a vontade de Deus não se distinguem de sua potência e de sua essência, esta última envolvendo a existência.

Não existe fora de Deus nada que seja coeterno a Deus.

E assim, como tudo aquilo cuja essência não envolve a existência para existir deve necessariamente ser criado por Deus, e como acima expusemos várias vezes, deve ser continuamente conservado pelo próprio criador, não nos deteremos para refutar a opinião daqueles que admitiram um mundo, um caos ou uma matéria totalmente despida de forma coeternos a Deus e independentes dele. Passarei, então, ao exame da segunda parte da questão: o que é criado pode tê-lo sido desde toda eternidade?

O que é aqui denotado pelas palavras "desde a eternidade".

Para que isto seja compreendido corretamente, deve-se dar atenção a esta expressão *desde a eternidade,* pois com ela queremos significar nesta passagem outra coisa do que significamos anteriormente quando falamos da eternidade de Deus. Com efeito, aqui entendemos apenas a duração sem começo ou uma duração tal que, mesmo que quiséssemos multiplicar por muitos anos ou por miríades de anos e o produto obtido por outras tantas miríades, nunca poderíamos exprimi-la por qualquer número, por maior que fosse. [49]

Prova-se que nada pode ter sido criado desde a eternidade.

Pode-se demonstrar claramente que não há tal duração. Com efeito, se o mundo retrocedesse a partir deste ponto presente, nunca poderia alcançar tal duração e, portanto, também não poderia chegar de tal começo a este ponto presente. Talvez se diga: nada é impossível para Deus, pois é onipotente e assim poderia fazer uma duração tal que não pudesse haver outra maior. Respondemos: Deus, que é onipotente, não criará nunca uma duração tal que não possa criar outra maior, pois a natureza da duração é tal que sempre se pode conceber uma duração maior ou menor do que outra dada, como é também o caso do número. Talvez se insista: Deus existiu desde toda eternidade, e por isso durou até o tempo presente, e assim tem uma duração tal que não se pode conceber outra maior. Mas dessa maneira atribui-se a Deus uma duração constituída de partes, o que já refutamos suficientemente acima ao demonstrarmos que não é a duração, mas a eternidade, que pertence a Deus. E oxalá os homens o considerassem mais atentamente, porque poderiam facilmente se desembaraçar de muitos argumentos e absurdos e para sua grande alegria, permaneceriam na contemplação bem-aventurada desse Ente. [50]

Passemos, entretanto, à discussão dos argumentos apresentados por alguns, a saber, daqueles que se esforçam para mostrar a possibilidade de uma tal duração infinita já escoada.

[49] Como se verá a seguir, Espinosa destrói essa acepção da eternidade, confundida com uma duração imensa, e esta confundida com um tempo inumerável. (N. do T.)

[50] Para se compreender melhor a crítica que Espinosa está fazendo, deve-se ler a Carta 12, sobre o infinito. Nesta o filósofo demonstra o absurdo de se querer submeter a duração e a eternidade à medida, isto é, querer submetê-las à idéia de descontinuidade. (N. do T.)

De que Deus seja eterno não decorre que seus efeitos também possam existir desde a eternidade.

Em primeiro lugar, alegam: *uma coisa produzida pode existir ao mesmo tempo que sua causa; portanto, como Deus existiu desde a eternidade, também seus efeitos poderiam ter sido produzidos desde a eternidade.* O que confirmam com o *exemplo do Filho de Deus que foi produzido pelo Pai desde a eternidade.* Mas pode-se ver claramente, pelo que foi dito anteriormente, que confundem *eternidade* com *duração* e que atribuem a Deus apenas a duração desde a eternidade, o que aparece claramente no exemplo que apresentam, pois admitem que a mesma eternidade que atribuem ao Filho de Deus pode ser atribuída às criaturas. Ademais, imaginam o tempo e a duração antes do mundo e querem estabelecer uma duração sem as coisas criadas, como outros queriam uma eternidade fora de Deus. Nota-se que as duas opiniões estão muitíssimo afastadas do verdadeiro. Respondemos, pois, que é falsíssimo que Deus possa comunicar sua eternidade às criaturas, e que o Filho não é uma criatura, mas eterno como o Pai. Quando dizemos, portanto, que o Pai gerou o Filho desde a eternidade, só queremos dizer que o Pai sempre comunicou sua eternidade ao Filho.

Se Deus agisse necessariamente, não seria uma virtude infinita. [51]

Em segundo lugar, argumentam que *Deus, quando age livremente, não é uma potência menor do que quando age necessariamente. Ora, se Deus agisse necessariamente, como ele é virtude infinita, deveria criar o mundo desde a eternidade.* Mas também pode-se responder facilmente a esse argumento se levarmos em conta seu fundamento. Com efeito, essa boa gente supõe que pode ter diversas idéias de um ente de virtude infinita, pois concebe Deus como sendo uma virtude infinita quando age por uma necessidade de natureza e quando age livremente. Mas nós negamos que Deus seja uma virtude infinita se agir por uma necessidade de natureza. E é lícito que o neguemos. Mais ainda, eles também devem necessariamente conceder-nos isto, pois demonstramos que um ente perfeitíssimo age livremente e que somente um único ente pode ser assim concebido. Se objetarem que se pode, contudo, supor (embora isto seja impossível) que um Deus que aja por uma necessidade de natureza é uma virtude infinita, responderemos que é tão lícito supô-lo quanto supor um círculo quadrado, para concluir-se que todas as linhas dirigidas do centro à circunferência não são iguais. E isto é bastante certo para não precisar repetir aqui o que já foi dito há pouco. Pois acabamos de demonstrar que não há duração alguma cujo dobro não possa ser concebido, ou que não possa ser concebida como menor ou maior, e, conseqüentemente, uma duração maior ou menor do que uma duração dada pode sempre ser criada por Deus, que age livremente com uma virtude infinita. Mas se Deus agisse por uma necessidade de natureza, isto não ocorreria de maneira nenhuma; com efeito, somente poderia ser produzida a duração que resultasse de sua natureza, mas não uma infinidade de outras maiores do que aquela dada. Assim, pois, argumentaremos brevemente: se Deus criasse uma duração máxima, de sorte que ele próprio não pudesse criar outra maior, necessariamente diminuiria sua potência. E essa conseqüência é falsa, pois sua potência não difere de sua essência. Logo, etc. . . . Ademais, se Deus agisse por uma necessidade de natureza, deveria criar aquela duração que ele próprio não pode criar maior, mas Deus, criando tal duração, não é uma virtude infi-

[51] Virtude no sentido de força — *virtus.* (N. do T.)

nita, pois sempre podemos conceber uma duração maior do que a dada. Logo, se Deus agisse por uma necessidade de natureza, não seria uma virtude infinita.[52]

De onde tiramos o conceito de uma duração maior do que a deste mundo.

Aqui pode surgir uma dúvida para aquele que pensa que o mundo foi criado há cinco mil anos ou mais (se o cálculo dos cronologistas for correto), mas que podemos, entretanto, conceber uma duração maior, quando havíamos afirmado que a duração não pode ser compreendida sem as coisas criadas. É-lhe fácil livrar-se da dúvida se considerar que conhecemos a duração não apenas pela contemplação das coisas criadas, mas pela contemplação da potência infinita de Deus para criar. Com efeito, as criaturas não podem ser concebidas por si mesmas como existentes ou durando, mas somente pela potência infinita de Deus, porque é somente por ela que têm sua duração.[53]

Enfim, para não perdermos tempo respondendo a argumentos fúteis, é suficiente prestar atenção na distinção estabelecida entre a eternidade e a duração, por um lado, e, por outro, ao fato de que a duração sem as coisas criadas e a eternidade sem Deus não são inteligíveis de maneira alguma. Isto sendo claramente percebido, torna-se fácil responder a toda argumentação. Portanto, não é preciso que nos detenhamos mais nisso.

Capítulo XI

Do concurso de Deus

Resta pouco, ou mesmo nada, a dizer acerca deste atributo depois que mostramos que Deus, a cada momento singular, cria continuamente uma coisa quase de novo. A partir disso demonstramos que as coisas nunca têm por si mesmas potência nenhuma para produzir algo, nem para se determinarem a alguma ação. E isto tem lugar não apenas nas coisas exteriores ao homem mas na própria vontade humana. Em seguida respondemos a certos argumentos concernentes a esse ponto, e embora ordinariamente muitos outros sejam alegados, como pertencem sobretudo à teologia, não tenho a intenção de insistir neles.

Entretanto, como há muitos homens que admitem o concurso de Deus e o tomam num sentido totalmente diferente daquele que indicamos, convém observar aqui o que demonstramos anteriormente, a fim de que desvendemos facilmente as falácias de tais homens, a saber: que o tempo presente não tem qualquer conexão com o tempo futuro[54] e que isto é clara e distintamente percebido por nós. E se se der seriamente atenção a isto, poder-se-á responder sem nenhuma dificuldade a toda argumentação que se puder tirar da filosofia.

[52] Para compreender a argumentação espinosana, deve-se considerar a distinção que o filósofo estabelece entre "agir por uma necessidade *de* natureza" *(ex* necessitate naturae) e "agir pela necessidade *de sua* essência" *(ex suae* necessitate essentiae). No primeiro caso a necessidade provém de uma instância exterior a Deus, no segundo ela é o próprio ser de Deus. É a segunda necessidade que é idêntica à liberdade, e é a única que convém a Deus, pois senão seria preciso supor algo que de fora o levaria a agir. (N. do T.)

[53] Espinosa remete o leitor à proposição 12 (e seu corolário) da parte I dos *Princípios da Filosofia Cartesiana.* A proposição 12 diz: "Tudo o que é, é conservado apenas pela força de Deus" e o corolário: "Deus é criador de todas as coisas". A demonstração da proposição se faz por absurdo apoiando-se na impossibilidade de partir da identidade da essência e da existência nas coisas criadas. A cronologia é temporalização da eternidade, mas esta é apenas a identidade da essência e da existência, e não a quantidade de tempo em que algo existe. (N. do T.)

[54] Espinosa remete o leitor ao axioma 10 da parte I dos *Princípios da Filosofia Cartesiana.* (N. do T.)

Em que consiste a conservação de Deus nas coisas que devem ser determinadas a agir.

Para não ter tocado em vão nesse ponto, responderemos de passagem à questão: *se algo se acrescenta à ação conservadora de Deus quando determina uma coisa a agir.* Em certa medida, ao falarmos no movimento, já respondemos a isso. Com efeito, dizíamos que Deus conserva a mesma quantidade de movimento na Natureza. Assim, se considerarmos toda a Natureza material, nada novo é acrescentado à ação para conservá-la, mas, se considerarmos as coisas particulares, de certo modo pode-se dizer que algo novo lhes é acrescentado. Não se pode ver se isto também tem lugar nas coisas espirituais, pois não parece haver entre elas a mesma dependência mútua. Enfim, como as partes da duração não têm entre si conexão alguma, podemos dizer que propriamente Deus não conserva as coisas, mas que as procria; se, pois, um homem tem uma liberdade determinada para fazer algo, dever-se-á dizer que Deus o criou assim nesse momento mesmo. E isto não impede que a vontade humana seja freqüentemente determinada por coisas exteriores a ela, e que todas as coisas que estão na Natureza sejam mutuamente determinadas umas pelas outras para alguma ação, pois essas coisas também são determinadas por Deus. Nenhuma coisa pode determinar uma vontade, e, inversamente, nenhuma vontade pode determinar-se senão pela potência de Deus. Como isto se concilia com a liberdade humana ou como Deus pode fazer tudo mantendo a liberdade humana, confessamos ignorá-lo. Já falamos sobre isto várias vezes. [55]

A divisão vulgar dos atributos de Deus é mais nominal do que real.

Isto era o que eu decidira dizer acerca dos atributos de Deus, entre os quais não estabeleci divisão alguma até aqui. Quanto àquela freqüentemente encontrada nos autores, que dividem os atributos de Deus em comunicáveis e incomunicáveis, parece mais uma divisão nominal do que real. Com efeito, entre a ciência de Deus e a humana parece haver tanta convergência *(convenientia)* quanto entre o Cão, signo celeste, e o cão, animal que ladra, e talvez ainda menos. [56]

Divisão própria do autor.

De nossa parte, damos a seguinte divisão: dentre os atributos de Deus, uns explicam sua essência plenamente ativa, outros apenas expõem seu modo de existir e não sua ação. Deste gênero são: a unidade, a eternidade, a necessidade, etc. Do primeiro: a inteligência, a vontade, a vida, a onipotência, etc. Esta divisão é suficientemente clara e transparente e abrange todos os atributos de Deus.

[55] Como sempre, no decorrer dos *Pensamentos Metafísicos* Espinosa apresenta a colocação corrente de um problema e a impossibilidade de resolvê-lo nos termos em que é posto. Ou melhor, a posição do problema revela que este é um falso problema e, por isso mesmo, insolúvel. (N. do T.)

[56] A mesma questão é tratada no escólio da proposição 17 do Livro I da *Ética*. Essa metáfora levou comumente os intérpretes a considerar que para Espinosa não há relação entre a ciência divina e a humana, o que não é o caso. Basta considerar a afirmação da *Ética* de que o ato pelo qual Deus *se* produz é o mesmo pelo qual *nos* produz. O racionalismo espinosano estabelece uma diferença entre o pensamento (atributo e ciência de Deus) e o intelecto (modo e ciência do homem) como diferença entre a causa e o efeito. A tese espinosana consiste em mostrar que não há uma diferença de natureza entre nossa ciência e a divina, mas só uma diferença de grau. Conhecemos *como* Deus conhece, só que conhecemos menos coisas do que ele. É a tese do racionalismo absoluto contra um *Deus Absconditus*. Aqui, como na *Ética*, Espinosa critica a suposição de que Deus tenha um intelecto como nós temos. Deus não *tem* intelecto. Ele *é* pensamento. Cf. o capítulo sobre a vida de Deus, onde é feita a mesma distinção. (N. do T.)

CAPÍTULO XII

Da mente humana [57]

Devemos passar agora para a substância criada, que dividimos em extensa e pensante. Por extensa entendemos a matéria ou substância corpórea. Por pensante, apenas as mentes humanas. [58]

Os anjos não concernem à metafísica, mas à teologia. [59]

Embora os anjos também sejam entes criados, não são conhecidos pela Luz Natural e não concernem à metafísica. Com efeito, a essência e existência deles são conhecidas apenas pela revelação e por isso pertencem somente à teologia, cujo conhecimento, sendo totalmente outro ou diferindo totalmente do conhecimento natural, não deve ser de maneira nenhuma misturado com este último. Que ninguém espere, portanto, que digamos algo sobre os anjos.

A mente humana não vem de um intermediário, mas é criada por Deus; contudo, não sabemos quando é criada.

Voltemos, pois, às mentes humanas sobre as quais nos resta pouco a dizer. Devemos, porém, advertir que nada dissemos sobre o tempo da criação da mente humana porque não se pode estabelecer suficientemente em que tempo Deus a criou, visto que pode existir sem o corpo. O que é certo é que ela não provém de um intermediário porque este é o caso apenas das coisas engendradas, como os modos de uma substância, na medida em que esta não pode ser engendrada, mas somente criada pelo onipotente, como já demonstramos precedentemente.

Em que sentido a alma humana é mortal.

Acrescentarei algo a respeito de sua imortalidade: é coisa bastante assente que não podemos dizer que a natureza de uma coisa criada implica que não possa ser destruída pela potência de Deus, pois quem teve o poder para criar uma coisa tem também o poder para destruí-la. Acrescente-se (o que já demonstramos suficientemente) que nenhuma coisa criada pode existir por sua natureza, mas que é continuamente procriada por Deus.

Em que sentido é imortal.

Embora seja assim, contudo vemos clara e distintamente que não temos qualquer idéia pela qual concebamos que uma substância seja destruída, como temos para a corrupção e geração dos modos. Com efeito, concebemos claramente, quando consideramos a arquitetura [60] do corpo humano, que tal arquitetura pode ser destruída. Contudo, quan-

[57] Traduzimos *mens* por *mente* e não por *alma* porque no texto Espinosa usa *mens* e *anima*. Não traduzimos por *espírito* porque Espinosa não usa o termo *spiritus*, dada a conotação teológica que este possui. (N. do T.)

[58] Como se pode notar, a divisão ainda é cartesiana, pois extensão e pensamento são postos como substância e não como atributos, dos quais os corpos e as mentes são modos. Vide o Livro II da *Ética*. (N. do T.)

[59] Isto é, o tema não tem sentido. (N. do T.)

[60] O termo espinosano é *fabrica*. Alguns traduzem por *estrutura*, mas consideramos este termo atualmente muito comprometido para usá-lo aqui. Além disso, *estrutura* traduz mais *fabricatio* do que *fabrica*. (N. do T.)

do consideramos a substância corpórea, não concebemos que esta possa ser aniquilada. Enfim, um filósofo não pergunta o que a suprema potência de Deus pode fazer, mas julga a natureza das coisas pelas leis que Deus colocou nelas. Julga, pois, que é fixo e constante aquilo que pode ser concluído como fixo e constante por essas leis, sem negar, porém, que Deus possa mudar tais leis e todo o resto. Por isso, quando falamos sobre a alma, não perguntamos o que Deus pode fazer, mas apenas o que decorre das leis da Natureza. [61]

Demonstra-se a imortalidade da alma.

Assim, pois, decorre claramente dessas leis que uma substância não pode ser destruída por ela mesma, nem por alguma outra substância criada, como já demonstramos abundantemente no que precede. Devemos, então, considerar a alma imortal de acordo com as leis da Natureza. E se quisermos adentrar ainda mais no assunto, poderemos demonstrar de uma maneira evidentíssima que é imortal. Como acabamos de demonstrar, a alma é imortal de acordo com as leis da Natureza. Ora, as leis da Natureza são os decretos de Deus revelados à Luz Natural, o que também está assente com evidência pelo que foi dito anteriormente. Enfim, os decretos de Deus são imutáveis, como já o demonstramos. Disso tudo concluímos claramente que Deus deu a conhecer aos homens sua vontade imutável acerca da duração da alma dos homens não apenas pela revelação, mas também pela Luz Natural.

Deus não age contra a Natureza mas acima dela. O que é esta ação segundo o autor.

Não nos deteremos se alguém objetar que Deus pode destruir a qualquer momento tais leis para fazer milagres, pois a maioria dos sábios teólogos aceitam que Deus não age contra a Natureza, mas acima dela. Ou seja, como explico: para agir, Deus tem muitas leis que não comunica ao intelecto humano, pois, se elas lhe tivessem sido comunicadas, parecer-lhe-iam tão naturais como as outras. [62]

Portanto está assente de maneira bem nítida que a alma é imortal e não vejo o que me resta dizer aqui sobre a alma humana em geral. Nem, também, restaria algo a dizer sobre suas funções específicas se não fossem os argumentos de certos autores, que se esforçam para não ver e não sentir aquilo que vêem e sentem, de sorte que me convidam a respondê-los.

Por que alguns consideram que a vontade não é livre.

Alguns acreditam poder mostrar que a vontade não é livre, mas que está sempre determinada por outra coisa. E assim julgam porque entendem por vontade algo distinto da alma, considerando esta última como uma substância cuja natureza consiste apenas em ser indiferente. Quanto a nós, a fim de afastarmos toda confusão, explicaremos pri-

[61] É importante vincular esse trecho com aquele em que Espinosa fala do decreto divino (capítulo 9), pois fica patente que ao falar no que Deus "pode fazer", o filósofo já negou de antemão que tal discurso tenha sentido. Por outro lado, aquele texto (capítulo 9) demonstra que as leis da Natureza sendo o próprio decreto divino, também não tem sentido considerar que podem mudar. *O Tratado da Correção do Intelecto,* aliás, afirma que o conhecimento deve partir das "leis fixas e eternas" que são "o verdadeiro código" da Natureza. (N. do T.)

[62] É a tese espinosana contra Alberto Magno e Santo Tomás. Cf. *Tratado Teológico-Político,* capítulo 6, sobre o milagre. Como sempre Espinosa responde ao adversário no próprio campo do adversário. Não se trata de dizer que não há milagres, mas que os há quando se julga que o intelecto humano não pode alcançar o conhecimento racional da Natureza. Não é intelecto, mas a imaginação que não consegue chegar a tal ponto. (N. do T.)

meiro o que é a vontade e, depois, apontaremos facilmente as falácias de seus argumentos.

O que é a vontade.

Dissemos que a mente humana é coisa pensante, donde se segue que por sua natureza apenas, e considerada apenas em si mesma, pode fazer alguma ação, como, por exemplo, pensar, isto é, afirmar e negar. Mas tais pensamentos ou são determinados por coisas postas fora da mente, ou pela própria mente, pois esta é uma substância de cuja essência pensante podem e devem provir muitas ações de pensar. As ações de pensar que só têm a mente humana como causa chamamos de *volições*. A mente humana, enquanto é concebida como causa suficiente para produzir tais ações, é chamada *vontade*. [63]

Há vontade.

Que, ademais, a alma tenha uma tal potência, mesmo quando é determinada pelas coisas externas, pode-se explicar facilmente pelo exemplo do asno de Buridan. Com efeito, se em vez do asno pusermos um homem nessa situação de equilíbrio, tal homem não deve ser tido como uma coisa pensante, mas como o asno mais estúpido, se perecer de fome e de sede. Isto também decorre claramente de que quisemos, como o dissemos anteriormente, duvidar de todas as coisas e não apenas julgar duvidosas coisas que podem ser postas em dúvida, mas expulsá-las como falsas. (Vide Descartes, *Princípios*, parte I, artigo 39.) [64]

Essa vontade é livre.

Deve-se notar que, embora a alma humana seja determinada pelas coisas exteriores para afirmar ou negar, não é determinada a ponto de ser constrangida por elas, mas permanece sempre livre, pois nenhuma coisa tem o poder de destruir a essência dela. Portanto, aquilo que afirma e nega, afirma e nega livremente, como está bem explicado na *Quarta Meditação*. Se, depois disto, alguém perguntar: por que a alma quer isto e não quer aquilo?, responderemos: porque a alma é uma coisa pensante, isto é, uma coisa que por sua natureza tem o poder de querer e não querer, de afirmar e de negar, pois é isto ser uma coisa pensante.

A vontade não deve ser confundida com o apetite.

Depois dessa explicação, vejamos os argumentos dos adversários.

O primeiro argumento é o seguinte: *Se a vontade pode querer contra o último ditame do intelecto, se pode apetecer o contrário do bem prescrito pelo último ditame do intelecto, poderá apetecer o mal pelo mal. A conseqüência é absurda, logo, a premissa inicial também o é.* Por este argumento vê-se claramente que não compreendem o que é a vontade. Com efeito, confundem esta com o apetite que ocupa a alma depois que esta

[63] Espinosa não distingue intelecto e vontade, mas unifica-os sob o poder de agir — as idéias e as volições são atos singulares de afirmação e de negação. Espinosa refuta Descartes, que, entretanto, citará logo a seguir. Para Descartes, vontade e intelecto se distinguem, a primeira sendo infinita, e o segundo, finito. Quanto à alma definida como "causa suficiente", cf. Livro III da *Ética* e a definição da "causa adequada". (N. do T.)

[64] No artigo 39, Descartes considera que a dúvida universal é uma experiência que demonstra nossa liberdade. Espinosa retoma a tese cartesiana, transformando-a completamente. Como se nota, não se trata de uma dúvida universal, mas de uma rejeição total do falso. Ou seja, de um ato de negação. (N. do T.)

afirmou ou negou algo. Aprenderam isto com seu Mestre, [65] que define a vontade como "apetite sob o aspecto do bem". Mas nós dizemos que a vontade consiste em *afirmar que tal coisa é boa ou o contrário,* como já explicamos abundantemente antes acerca da causa do erro, que demonstramos originar-se do fato de que a vontade se estende mais longe do que o intelecto. Porém, se a mente não afirmasse que algo é bom, porque é livre, não apeteceria nada. Respondemos ao argumento concedendo que a mente não pode querer contra o último ditame da Razão, isto é, não pode querer enquanto se supõe que não quer. É o que se supõe quando se diz que julgou alguma coisa má, isto é, não quis algo. Contudo, negamos que lhe tenha sido impossível querer o que é mau, pois seria contra a própria experiência. Com efeito, muitas vezes julgamos boas coisas que são más e, ao contrário, más outras que são boas. [66]

A vontade nada mais é do que a própria mente.

O segundo argumento (ou melhor, o primeiro, se se prefere, visto que até agora não houve nenhum) é o seguinte: *Se a vontade não é determinada para querer pelo último juízo do intelecto prático, logo determina-se a si mesma. Mas a vontade não se determina a si mesma porque é indeterminada por natureza.* E continuam a argumentar assim: *Se a vontade por sua própria natureza é indiferente para querer e para não querer, não pode determinar a si mesma para querer e para não querer, pois o que determina deve ser tão determinado quanto é indeterminado aquilo que deve ser determinado. Ora, a vontade considerada como se determinando a si mesma é tão indeterminada quanto o ser considerado como devendo ser determinado, pois nossos adversários não supõem nada na vontade determinante que não esteja também na vontade a determinar ou já determinada. E não se pode supor algo aí. Logo, a vontade não pode determinar a si mesma para querer. Se não é determinada por si mesma, logo ela o é por outra coisa.*

São essas as próprias palavras de Heereboord, professor em Leyde, [67] que assim mostra abundantemente que por vontade não entende a própria mente, mas algo outro, fora da mente ou na mente, como uma tábula rasa, carente de todo pensamento e capaz de receber qualquer pintura. Ou melhor, que a vontade para ele é como um peso em equilíbrio que é impelido de um lado para outro por um outro peso qualquer, de acordo com a determinação deste peso adventício. Ou, enfim, como algo que nem ele nem qualquer mortal pode apreender por algum pensamento.

Há pouco dissemos, até mesmo mostramos claramente, que a vontade nada mais é do que a própria mente quando a chamamos de coisa pensante, isto é, afirmante ou negante. Disso concluímos claramente, considerando apenas a natureza da mente, que *tem um poder* igual para afirmar e para negar, pois pensar é isto mesmo. Se, portanto (a partir do fato) [68] de que a mente pensa concluímos que a mente tem um poder igual para

[65] Aristóteles. A fórmula, contudo, não é aristotélica. Aristóteles distingue a vontade ou desejo racional e o apetite ou desejo irracional: (N. do T.)

[66] Aparentemente trata-se da tese cartesiana. Contudo, a seqüência mostra que intelecto e vontade são o poder de afirmar e negar. No final do parágrafo Espinosa recoloca o engano da vontade no *juízo* e, portanto, como engano do intelecto. Na verdade, o problema posto exige que surja um terceiro termo que só aparecerá nas obras seguintes — a imaginação. Essa afirmação de que julgamos bom o que *é mau* caracteriza a imaginação, que opera com as aparências das coisas e não com seus conceitos. (N. do T.)

[67] Nota na edição latina de Van Vloten e Land (vide seus *Exercícios de Filosofia (Meletemata Philosophica)* — 2.ª edição, Leyde, 1659). (N. do T.)

[68] A expressão "a partir do fato" está entre parênteses porque o termo "fato" não aparece no texto de Espinosa e não poderia aparecer, pois o filósofo não está operando com imagens imediatamente dadas, mas com conceitos. Usamos a referida expressão somente para poder construir a frase com mais clareza. (N. do T.)

afirmar e para negar, por que iremos procurar causas adventícias para produzir aquilo que decorre somente da natureza dela? Mas, pode-se dizer, a própria mente não está mais determinada para afirmar do que para negar, e conclui-se, então, que se deve buscar a causa que a determina. Mas argumento contra: se a mente por si mesma e por sua natureza estivesse determinada para somente afirmar (mesmo que seja impossível admiti-lo se pensamos que a mente é uma coisa pensante), então por sua natureza poderia apenas afirmar e nunca poderia negar, mesmo que concorressem para isso tantas causas quantas quiséssemos. Se, ao contrário, não está determinada para afirmar e para negar, não fará nem uma coisa nem outra. Se, enfim, tem o poder de fazer as duas coisas, como acabamos de mostrar que tem, poderá afirmar e negar apenas por sua natureza e sem nenhuma causa auxiliar. O que é claro para todos aqueles que consideram a coisa pensante como coisa pensante, isto é, que só admitem uma distinção de Razão entre o atributo do pensamento e a própria coisa pensante e não os separam de maneira alguma, como fazem nossos adversários, que despojam a coisa pensante de todo pensamento e conseguem forjá-la como é forjada aquela matéria primeira dos peripatéticos. Respondo, pois, ao argumento começando pela maior: se por vontade se entende uma coisa despojada de todo pensamento, concedemos que a vontade é indeterminada por sua natureza. Mas negamos que a vontade seja algo despojado de todo pensamento, e contra isto estabelecemos que é pensamento, ou seja, uma potência para afirmar e para negar, e certamente deve-se entender que é causa suficiente dessa dupla potência. Negamos também que se a vontade fosse indeterminada, isto é, despojada de todo pensamento, uma outra causa adventícia qualquer (fora Deus, por sua potência de criar) poderia determiná-la. Com efeito, conceber uma coisa pensante sem qualquer pensamento é o mesmo que conceber uma coisa extensa sem extensão.

Por que os filósofos confundiram a mente com as coisas corpóreas.

Enfim, para não ter que examinar aqui um número maior de argumentos, noto que os adversários, que não compreenderam a vontade, nem possuíram um conceito claro e distinto da mente, confundiram esta com as coisas corpóreas porque empregaram palavras que se costuma empregar para as coisas corporais para significar as espirituais que não compreendiam. Com efeito, estavam acostumados a chamar de indeterminados, porque em equilíbrio, aqueles corpos que são impelidos para direções contrárias por causas externas igualmente fortes e exatamente contrárias. Admitindo, portanto, que a vontade é indeterminada, parecem concebê-la também como um corpo posto em equilíbrio. E porque esses corpos nada têm, a não ser aquilo que receberam das causas externas (donde decorre que sempre devem ser determinados por causas externas), consideraram que o mesmo ocorreria na vontade. Mas já explicamos suficientemente o assunto e finalizaremos aqui.

Quanto à substância extensa, já falamos suficientemente antes [69] e além dessas duas substâncias não conhecemos nenhuma outra. Quanto aos acidentes reais e às outras qualidades, essas coisas estão bastante arruinadas para perdermos tempo com elas. E assim, terminamos aqui nossa exposição.

[69] Nos *Princípios da Filosofia Cartesiana*. (N. do T.)

TRATADO DA CORREÇÃO DO INTELECTO

Tradução e notas de CARLOS LOPES DE MATTOS

TRATADO DA CORREÇÃO DO INTELECTO[1]

E DO CAMINHO PELO QUAL MELHOR SE DIRIGE AO VERDADEIRO CONHECIMENTO DAS COISAS

[1] Traduz-se em geral *Tratado da Reforma da Inteligência*. Preferimos *correção* por motivos históricos, e *intelecto* porque o próprio autor definirá na *Ética*, IV, apêndice, capítulo 4, *intelecto* como diferente de *inteligência* (capítulo 5). Conforme H. A. Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, I, página 35, temos aqui evidentemente uma imitação da obra ética de Ibn Gebirol, que seria em latim: *Tractatus de Animae Virtutum Emendatione (Tratado da Correção das Virtudes da Alma)*. Parece-nos uma hipótese admissível. Note-se que já se encontram *emendatio* e *emendari* em Bacon e Descartes. (N. do T.)

AVISO AO LEITOR[2]

O *Tratado da Correção do Intelecto*, etc., que aqui, benévolo leitor, te apresentamos inacabado, foi redigido pelo autor já há muitos anos. Sempre foi sua intenção terminá-lo, mas ocupado com outros empreendimentos e, afinal, vitimado pela morte, não conseguiu levá-lo ao fim desejado. Entretanto, como contém muita coisa notável e útil, que não duvidamos ser proveitosa a quem sinceramente procure a verdade, não quisemos privar-te dele. Foi também para que te dispusesses a perdoar os vários pontos obscuros, rudes e imperfeitos, os quais por vezes ocorrem, que desejamos prevenir-te com essa informação. Adeus.

[2] Este *Aviso*, que apareceu na edição das *Obras Póstumas* (1677), pode ser do autor da introdução, ou seja, Jarig Jelles, ou do editor Rieuwertz (não de Luís Meyjer, como erroneamente afirma Piñan). Em todo caso, provém de amigos que conviveram com Espinosa, e seu testemunho de que o autor pretendia concluir um dia o *Tratado* merece crédito. (N. do T.)

TRATADO DA CORREÇÃO DO INTELECTO

[1] Desde que a experiência[3] me ensinou ser vão e fútil tudo o que costuma acontecer na vida cotidiana, e tendo eu visto que todas as coisas de que me arreceava ou que temia não continham em si nada de bom nem de mau senão enquanto o ânimo se deixava abalar por elas, resolvi, enfim, indagar se existia[4] algo que fosse o bem verdadeiro e capaz de comunicar-se, e pelo qual unicamente, rejeitado tudo o mais, o ânimo fosse afetado; mais ainda, se existia algo que, achado e adquirido, me desse para sempre o gozo de uma alegria contínua e suprema. [2] Digo que *resolvi enfim* porque à primeira vista parecia insensato querer deixar uma coisa certa por outra então incerta. De fato, via as comodidades que se adquirem pela honra e pelas riquezas, e que precisava abster-me de procurá-las, se tencionasse empenhar-me seriamente nessa nova pesquisa. Verificava, assim, que se, por acaso, a suprema felicidade consistisse naquelas coisas, iria privar-me delas; se, porém, nelas não se encontrasse e só a elas me dedicasse, também careceria da mesma felicidade. [3] Ponderava, portanto, interiormente se não seria possível chegar ao novo modo de vida, ou pelo menos à certeza a seu respeito, sem mudar a ordem e a conduta comum de minha existência, o que tentei muitas vezes, mas em vão. Com efeito, as coisas que ocorrem mais na vida e são tidas pelos homens como o supremo bem resumem-se, ao que se pode depreender de suas obras, nestas três: as riquezas, as honras e a concupiscência. Por elas a mente se vê tão distraída que de modo algum poderá pensar em qualquer outro bem. [4] Realmente, no que tange à concupiscência, o espírito fica por ela de tal maneira possuído como se repousasse num bem, tornando-se de todo impossibilitado de pensar em outra coisa; mas, após a sua fruição, segue-se a maior das tristezas, a qual, se não suspende a mente, pelo menos a perturba e a embota. Também procurando as honras e a riqueza, não pouco a mente se distrai, mormente quando[5] são buscadas

[3] Empregada aqui no sentido que lhe dá a *Ética,* IV, apêndice, capítulo 27: experiência da vida. É de certo modo a mesma *experientia vaga* que classificaria no primeiro gênero do conhecimento no *Tratado Breve,* II, 1 (como o fará na *Ética,* II, 40, *escólio 1),* e que constitui o segundo modo nesta obra (§ 19). É do âmbito da imaginação e, portanto, sujeita ao erro, como de fato é errada a apreciação da inanidade do que ocorre na vida, ao que se deduz principalmente da *Epístola 30,* de 1665 (Cf. *Ética,* III, prefácio, e *Tratado Teológico-Político,* capítulo XVI). Note-se que, para comodidade de citação, seguimos a divisão em parágrafos, como foi introduzida por Bruder na sua edição e seguida por muitos outros, mas que não consta da edição de J. Van Vloten e J. P. N. Land. (N. do T.)

[4] Em latim, *an aliquid daretur.* O emprego de *dari* no sentido de "existir", freqüente neste *Tratado* e em outras obras de Espinosa, é explicado por Koyré (na nota 38) como um neerlandismo (seria antes um germanismo: *es gibt.)* Suposição totalmente infundada, por tratar-se de um termo vulgar em Bacon, Descartes, Sanchez e outros, além de já ocorrer nos escolásticos, como Alexandre de Hales e Ockham. (N. do T.)

[5] Poderíamos explicar isso mais ampla e claramente, ou seja, distinguindo, das riquezas procuradas por si, as que se buscam por causa da honra, da concupiscência ou da saúde e do progresso das ciências e das artes, mas isso deixamos para ser exposto no devido lugar, porque não cabe aqui investigar tão meticulosamente essas coisas. (N. do A.) (É assim que indicamos as notas do próprio *Tratado.)*

apenas por si mesmas, porque então serão tidas como o sumo bem. [5] Pela honra, porém, muito mais ainda fica distraída a mente, pois sempre se supõe ser um bem por si e como que o fim último, ao qual tudo se dirige. Além do mais, nestas últimas coisas não aparece, como na concupiscência, o arrependimento. Pelo contrário, quanto mais qualquer delas se possuir, mais aumentará a alegria e conseqüentemente sempre mais somos incitados a aumentá-las. Se, porém, nos virmos frustrados alguma vez nessa esperança, surge uma extrema tristeza. Por último, a honra representa um grande impedimento pelo fato de precisarmos, para consegui-la, adaptar a nossa vida à opinião dos outros, a saber, fugindo do que os homens em geral fogem e buscando o que vulgarmente procuram.

[6] Como, pois, visse que tudo isso obstava a que me dedicasse ao novo modo de vida, e, mais ainda, tanto se lhe opunha que eu devia necessariamente abster-me de uma coisa ou de outra, achava-me forçado a perguntar o que me seria mais útil; porque, como disse, parecia-me querer deixar um bem certo por um incerto. Mas, depois de me haver dedicado um tanto a esse ponto, achei em primeiro lugar que se, abandonando tudo, me entregasse ao novo empreendimento, deixaria um bem por sua natureza incerto, como se depreende claramente do que foi dito, por um também incerto, ainda que não por sua natureza (pois buscava um bem fixo), mas apenas quanto à sua obtenção. [7] Entretanto, mediante uma assídua meditação, cheguei a verificar que então, se pudesse deliberar profundamente, deixaria males certos por um bem certo. Via-me, com efeito, correr um gravíssimo perigo e obrigar-me a buscar com todas as forças um remédio, embora incerto; como um doente que sofre de uma enfermidade letal, prevendo a morte certa se não empregar determinado remédio, sente-se na contingência de procurá-lo, ainda que incerto, com todas as forças, pois que nele está sua única esperança. Em verdade, tudo aquilo que o vulgo segue não só não traz nenhum remédio para a conservação de nosso ser mas até o impede e freqüentemente é causa de morte para aqueles que o possuem [6] e sempre causa de perecimento para os que são possuídos por isso. [7]

[8] Existem, de fato, muitos exemplos dos que, por causa de suas riquezas, sofreram a perseguição até a morte, e também daqueles que, para juntar tesouros, se expuseram a tantos perigos que afinal pagaram com a vida a pena de sua tolice. Nem menos numerosos são os exemplos dos que, para conseguir a honra ou defendê-la, muitíssimo sofreram. Por último, há inúmeros exemplos dos que aceleraram a sua morte pelo excesso de concupiscência. [9] Esses males pareciam provir de que toda a felicidade ou infelicidade consiste somente numa coisa, a saber, na qualidade do objeto ao qual aderimos pelo amor. Com efeito, nunca nascem brigas pelo que não se ama, nem haverá tristeza se perece, nem inveja se é possuído por outro, nem temor nem ódio e, para dizer tudo em uma só palavra, nenhuma comoção da alma; coisas que acontecem no amor do que pode perecer, como tudo isso de que acabamos de falar. [10] Mas o amor de uma coisa eterna e infinita alimenta a alma de pura alegria, sem qualquer tristeza, o que se deve desejar bastante e procurar com todas as forças. Entretanto, não é sem razão que usei destes termos: *se pudesse seriamente deliberar*. Porque, ainda que percebesse mentalmente essas coisas com bastante clareza, nem por isso podia desfazer-me de toda avareza, concupiscência e glória.

[11] Apenas via que, enquanto a mente se ocupava com esses pensamentos, afastava-se daqueles e refletia seriamente no novo empreendimento, o que me servia de grande

[6] Isto tem de ser mais cuidadosamente demonstrado. (N. do A.)

[7] Lembra Sêneca, *Da Ira*, I, 17: "Habent, non habentur" (têm, não são tidos), citado também por Montaigne, II, capítulo 31 *in fine*. (N. do T.)

consolo, pois percebia que aqueles males não eram de tal espécie que não cedessem aos remédios. E embora no começo esses intervalos fossem raros e durassem por muito pouco tempo, tornavam-se mais freqüentes e mais longos depois que o verdadeiro bem mais e mais me ficou sendo conhecido; principalmente depois que vi a aquisição de dinheiro ou a concupiscência e a glória só prejudicarem enquanto são procuradas por si e não como meios para as outras coisas; se, porém, são buscadas como meios, terão então uma medida e não prejudicarão de modo algum, até, pelo contrário, muito contribuirão para o fim pelo qual são procuradas, como mostraremos no devido lugar.

[12] Aqui só direi breves palavras sobre o que entendo por verdadeiro bem e, juntamente, o que é o sumo bem. Para compreender isso corretamente, note-se que o *bem* e o *mal* não se dizem senão relativamente, de maneira que uma mesma coisa pode ser chamada boa ou má conforme as diversas relações, assim como se dá com *perfeito* ou *imperfeito*. Nada, com efeito, considerado em sua natureza, será dito perfeito ou imperfeito; principalmente depois de sabermos que tudo o que é feito acontece segundo uma ordem eterna e conforme leis certas da Natureza. [13] Como, porém, a fraqueza humana não alcança aquela ordem pelo seu conhecimento, e, entretanto, o homem concebe alguma natureza humana muito mais firme que a sua, vendo, ao mesmo tempo, que nada obsta a que adquira tal natureza, sente-se incitado a procurar os meios que o conduzam a tal perfeição: e tudo o que pode ser meio para chegar a isso chama-se verdadeiro bem. O sumo bem, contudo, é chegar ao ponto de gozar com outros indivíduos, se possível, dessa natureza. Qual, porém, seja ela mostraremos em seu lugar, a saber, o conhecimento[8] da união que a mente tem com toda a Natureza.[9] [14] Este é, portanto, o fim ao qual tendo: adquirir uma natureza assim e esforçar-me por que muitos a adquiram comigo; isto é, pertence também à minha felicidade fazer com que muitos outros entendam o mesmo que eu, a fim de que o intelecto deles e seu apetite convenham totalmente com o meu intelecto e o meu apetite. E para que isso aconteça,[10] é preciso entender tanto da Natureza quanto baste para adquirir semelhante natureza; a seguir, formar uma tal sociedade[11] como é desejável para que o maior número chegue a isso do modo mais fácil e seguro. [15] Cumpre, além disso, dedicar-nos à Filosofia Moral, bem como à Doutrina da Educação dos meninos;[12] e porque a saúde não deixa de ser um meio importante para conseguir esse fim, é mister estudar todas as partes da Medicina; e, ainda, como pela arte se tornam fáceis muitas coisas que são difíceis, podendo nós por ela ganhar muito tempo e muita comodidade da vida, não se deve desprezar de modo algum a Mecânica. [16] Antes de tudo, porém, deve excogitar-se o modo de curar o intelecto e purificá-lo quanto possível desde o começo, a fim de que entenda tudo felizmente[13] sem erro e da melhor maneira. Donde se poderá já deduzir que quero encaminhar todas as ciências para um só fim[14] e escopo, a saber, chegar à suma perfeição humana de que falamos; e assim tudo o que nas ciências não nos leva a nosso fim precisa ser rejeitado como inútil; isto é, para usar uma só palavra, todas as nossas ações, assim como os

[8] Estas coisas são explicadas mais longamente em seu lugar. (N. do A.)

[9] Veja-se, sobretudo, *Ética*, IV, 28. (N. do T.)

[10] Note-se que aqui somente cuido de enumerar as ciências necessárias ao nosso escopo, sem olhar para a sua série. (N. do A.)

[11] Contrariamente ao individualismo de Descartes, o ideal de Espinosa era de cunho social, o que decorre de sua doutrina da unidade da Natureza, e concorda mais com o seu tempo. (N. do T.)

[12] Espinosa era antifeminista, como quase todos em sua época. (N. do T.)

[13] É o que figura na edição Van Vloten-Land. Cf. nota 106. (N. do T.)

[14] Há um único fim nas ciências, para o qual todas devem dirigir-se. (N. do A.)

pensamentos, hão de ser dirigidos para esse fim. [17] Mas visto que é necessário viver enquanto cuidamos de o conseguir e nos esforçamos por colocar o intelecto no caminho reto, somos obrigados antes de tudo a supor como boas algumas regras de vida, a saber:[15]

I. Falar ao alcance do vulgo e fazer tudo o que não traz nenhum impedimento para atingirmos o nosso escopo. Com efeito, disso podemos tirar não pequeno proveito, contanto que nos adaptemos, na medida do possível, à sua capacidade; acresce que desse modo oferecerão[16] ouvidos prontos para a verdade.

II. Dos prazeres somente gozar quanto basta para a consecução da saúde.

III. Por último, procurar o dinheiro ou outra coisa qualquer só enquanto chega para o sustento da vida e da saúde, imitando os costumes da sociedade que não se opõem a nosso fim.

[18] Posto isso,[17] dedicar-me-ei à primeira coisa que se deve fazer, ou seja, corrigir o intelecto, tornando-o apto a compreender as coisas do modo que é preciso a fim de conseguir o nosso intento. Para tanto, exige a ordem, que naturalmente temos, que aqui resuma todos os modos de perceber usados por mim até agora para afirmar ou negar alguma coisa sem dúvida,[18] com o intuito de escolher o melhor de todos e começar ao mesmo tempo a conhecer as minhas forças e a minha natureza, a qual desejo aperfeiçoar.

[19] Se olho com cuidado, podem reduzir-se todos a quatro principais.[19]

I. Existe uma percepção que temos por ouvir ou outro qualquer sinal que chamam "convencional" (*ad placitum:* arbitrário).

II. Existe uma percepção originária da experiência vaga, isto é, da experiência não determinada pelo intelecto,[20] só se dizendo tal porque ocorre por acaso e não vemos nenhuma outra experiência que a contradiga, e por isso fica como irrecusável entre nós.

III. Existe uma percepção na qual a essência de uma coisa é tirada de outra, mas não adequadamente, o que acontece[21] quando induzimos de algum efeito a causa ou

[15] Mas enquanto não se atinge o fim colimado, que depende de muita deliberação (cf. § 10), temos que viver. Por isso, é forçoso supor algumas regras de conduta que nos permitam trabalhar nessa tarefa sem perturbações. Essas regras supostamente boas lembram de modo inegável a "moral provisória" de Descartes *(Discurso do Método,* III). Elas se apresentam também como conjeturais e admitidas pela mesma razão: a necessidade da vida, que não pode esperar o acabamento do sistema filosófico (cf. *Epístola 21; Princípios,* I, 15, *escólio; Tratado Teológico-Político,* capítulo XV). Sobre a diferença entre os dois autores, cf. nosso artigo na *Revista Brasileira de Filosofia,* n.º 27. (N. do T.)

[16] Uso o plural do próprio autor. (N. do T.)

[17] Note-se o que Descartes diz na introdução aos *Princípios,* depois de falar da moral provisória: "Depois disso, deve também estudar a lógica. . . a que ensina a bem conduzir sua Razão para descobrir as verdades ignoradas". Ver igualmente a *"historiola mentis"* de Bacon, à qual se refere Espinosa na *Epístola 37.* (N. do T.)

[18] Impropriamente, Lívio Teixeira traduz *indubie* por *ingenuamente,* o que é insustentável, porque o autor vai incluir nesses modos o mais perfeito, que é o do conhecimento intuitivo. Como nota muito bem Koyré, trata-se da inteligibilidade e não da certeza, a qual pode existir nos quatro modos (o *incerta* do § 27 não quer dizer que seja uma coisa subjetivamente duvidosa). (N. do T.)

[19] Dos modos do conhecimento o autor fala também no *Tratado Breve,* II, capítulo 1, e na *Ética,* II, 40, *escólio 2* (cf. ainda *Princípios de Filosofia,* I, 15, *escólio),* enumerando às vezes somente três. (N. do T.)

[20] Sobre a experiência determinada pelo intelecto, cf., por exemplo, abaixo § 103; *Tratado Teológico-Político,* capítulo 5; *Epístola X.* (N. do T.)

[21] Quando sucede isto, nada entendemos sobre a causa além do que [seguimos a tradução neerlandesa *praeter id,* e não o original *propter id*] consideramos no efeito, o que bem aparece pelo fato de então se explicar a causa apenas por termos muito gerais, como: "Logo, existe algo", "Logo, existe alguma potência", etc. Ou também porque a exprimimos negativamente: "Logo, não é isto ou aquilo", etc. No segundo caso, atribui-se à causa alguma coisa devido ao efeito que se concebe claramente, como mostraremos no exemplo, mas nada além das propriedades, e não a essência particular da coisa. (N. do A.).

quando se conclui de um universal que sempre é acompanhado de certa propriedade.

IV. Por último, existe uma percepção em que a coisa é percebida por sua essência unicamente ou por sua causa próxima.

[20] Esclarecerei tudo isso com exemplos. Pelo ouvido tão-somente, conheço o meu natalício, sei que tive tais progenitores e coisas semelhantes, de que nunca duvidei. Pela experiência vaga, sei que hei de morrer: afirmo-o porque vi que os outros, iguais a mim, morreram, ainda que nem todos vivessem o mesmo lapso de tempo, nem sucumbissem pela mesma doença. Também pela experiência vaga, sei que o óleo é próprio para alimentar a chama e que a água serve para extingui-la; sei igualmente que um cão é um animal que ladra, o homem um animal racional, e assim quase tudo que se refere ao uso da vida.[22] [21] De outra coisa, porém, concluímos da seguinte maneira: depois de percebermos claramente que sentimos este corpo e nenhum outro, daí, digo, concluímos com clareza que a alma está unida[23] ao corpo, união que é a causa de semelhante sensação, mas[24] não podemos em absoluto inteligir qual seja essa sensação e união. Ou depois que conheci a natureza da vista e ao mesmo tempo ter ela a propriedade de fazer com que uma coisa enxergada de longe lhe pareça menor do que de perto, concluímos que o sol é maior do que parece e outros fatos semelhantes. [22] Por último, a coisa é percebida unicamente por sua essência quando, por saber algo, sei o que é saber alguma coisa,[25] ou, por conhecer a essência da alma, sei que ela está unida ao corpo.[26] Pelo mesmo conhecimento, sei que dois e três são cinco, e, dadas duas linhas paralelas a uma terceira, são também paralelas entre si.[27] O que, porém, pude inteligir até agora com esse conhecimento, foi muito pouco.

[23] Mas, para que se entenda tudo isso melhor, usarei de um só exemplo, que é o seguinte: dados três números, pergunta-se qual o quarto que está para o terceiro como o segundo para o primeiro. Dizem comumente os negociantes saber como descobrir esse quarto número, porque, sem dúvida, ainda não esqueceram a operação que aprenderam de seus mestres "despida", isto é, sem demonstração. Outros, contudo, pela experiência dos casos simples, fazem um axioma universal, ou seja, quando é patente por si o quarto número, como em 2, 4, 3, 6, pois experimentam que, multiplicando-se o segundo pelo terceiro e dividindo-se o produto pelo primeiro, obtém-se o quociente 6; e como vêem que se chega ao mesmo número que sabiam ser proporcional sem essa operação, concluem que se trata de uma operação sempre boa para descobrir o quarto número. [24] Entretanto, os matemáticos sabem, em virtude da demonstração de Euclides (proposição 19

[22] Exemplos clássicos na filosofia, tanto moderna como escolástica, provindo alguns já de Aristóteles. Quanto a "animal que ladra" e "animal racional", trata-se para Espinosa de universais, produzidos pela associação de idéias singulares, conforme o conceptualismo da baixa escolástica e dos primeiros filósofos da era moderna. (N. do T.)

[23] Deste exemplo claramente se vê o que notei há pouco. Com efeito, por aquela união nada entendemos além da própria sensação, a saber, do efeito do qual concluímos a causa, sobre que nada inteligimos. (N. do A.)

[24] Tal conclusão, ainda que certa, não é bastante segura, a não ser para os muitíssimo cuidadosos. De fato, se não tomarem o máximo cuidado, cairão logo em erros: pois onde se concebem as coisas tão abstratamente e não pela verdadeira essência, logo se é confundido pela imaginação. Realmente, o que é uno parece aos homens múltiplo, porque ao que concebem abstrata, separada e confusamente impõem nomes que são usados por eles para coisas mais familiares; com o que acontece que imaginam isso como costumam imaginar as coisas a que primeiramente impuseram esses nomes. (N. do A.)

[25] Não há um processo ao infinito no conhecimento do conhecimento, mas uma intuição imediata: eis o que chamaríamos o "*cogito* espinosano". (N. do T.)

[26] Sendo a alma idéia do corpo, é de sua natureza estar unida a ele. (N. do T.)

[27] Não há nenhum exemplo de conhecimento pela causa, o que só aparecerá no § 96, I. (N. do T.)

do Livro VII), quais são os números proporcionais entre si, ou seja, pela natureza da proporção e sua propriedade, sabendo que o número que se obtém pela multiplicação do primeiro e quarto é igual ao produto do segundo pelo terceiro; contudo, não vêem a proporção adequada dos números dados, e, se vêem, não é por força daquela proposição, mas intuitivamente, não fazendo nenhuma operação. [25] Ora, para escolher entre esses o melhor modo de perceber, requer-se que enumeremos brevemente quais os meios necessários para conseguir o nosso fim, a saber:

I. Conhecer exatamente a nossa natureza, que desejamos aperfeiçoar, e, ao mesmo tempo, saber da natureza das coisas tanto quanto for necessário.

II. Daí deduzir corretamente as diferenças, concordâncias e oposições das coisas.

III. Conceber corretamente o que podem sofrer ou não.

IV. Conferir isso com a natureza e a potência do homem. Assim, aparecerá facilmente a suma perfeição a que o homem pode chegar.[28]

[26] Feitas essas considerações, vejamos o modo de perceber que devemos adotar:

No que tange ao primeiro, vê-se logo que pelo ouvido (além de ser uma coisa muito incerta) não se percebe nenhuma essência da coisa, como se evidencia por nosso exemplo, e, visto que não se sabe da existência singular de algo a não ser conhecida a sua essência, ao que se verá mais tarde, claramente se conclui que toda a certeza que temos pelo ouvido se deve excluir das ciências. Com efeito, pelo simples ouvir dizer, não vindo antes a própria intelecção, nunca poderá alguém ser afetado.

[27][29] Quanto ao segundo, também não se deve dizer que alguém tenha a idéia da proporção que procura. Além de ser uma coisa bastante incerta e sem fim, dessa maneira não se perceberá jamais, nas coisas naturais, outra coisa senão os acidentes, os quais nunca são claramente entendidos sem o conhecimento anterior das essências. Por isso, há de se exluir também esse modo.

[28] Do terceiro, diga-se que, de certa maneira, temos a idéia da coisa e também que concluímos sem perigo de erro; mas não será por si um meio para adquirirmos a nossa perfeição.

[29] Só o quarto modo compreende a essência adequada da coisa e sem perigo de errar; por isso é que devemos usá-lo ao máximo. Como, porém, há de empregar-se para que as coisas desconhecidas sejam entendidas por nós com tal conhecimento, e ao mesmo tempo, para que isso se faça do modo mais resumido, eis o que cuidaremos de explicar.

[30] Depois de sabermos que conhecimento nos é necessário, cumpre-nos versar sobre o caminho e o método pelo qual conheceremos as coisas a conhecer dessa forma. Para isso, deve-se primeiramente considerar que não haverá aqui uma investigação sem fim;[30] a saber, para se descobrir qual o melhor método de investigar a verdade, não é necessário outro método para investigar qual o método de investigar a verdade; e para que se investigue este segundo método, não é necessário um terceiro, e assim ao infinito: por esse modo nunca se chegaria ao conhecimento da verdade, ou, antes, a conhecimento algum. O mesmo se diria dos instrumentos materiais, onde se argumentaria de igual forma, pois para forjar o ferro precisar-se-ia de um martelo e, para se ter martelo, é preciso fazê-lo, para o que se necessita de outro martelo e de outros instrumentos, os quais também supõem outros instrumentos, e assim ao infinito; e desse modo em vão tentaria

[28] Este programa, como bem nota Koyré, lembra muito o fraseado de Bacon. (N. do T.)

[29] Aqui tratarei um pouco mais longamente da experiência e examinarei o método de proceder dos empiristas e dos filósofos recentes. (N. do A.)

[30] A objeção de um processo ao infinito é clássica, já se encontrando em Aristóteles. Os escolásticos e, aqui, Espinosa, insistem em evitá-lo. (N. do T.)

alguém provar que os homens nenhum poder têm de forjar o ferro. [31] Mas como os homens no começo, com instrumentos inatos, puderam fabricar algumas coisas muito fáceis, ainda que laboriosa e imperfeitamente, feito o que, fabricaram outras coisas mais difíceis, com menos trabalho e mais perfeição, passando assim gradativamente das obras mais simples aos instrumentos e destes a outras obras e instrumentos, para chegar a fazer tantas coisas e tão difíceis com pouco trabalho, também o intelecto,[31] por sua força nativa, faz para si instrumentos intelectuais e por meio deles adquire outras forças para outras obras[32] intelectuais, graças às quais fabrica outros instrumentos ou poder de continuar investigando, e assim prosseguindo gradativamente até atingir o cume da sabedoria. [32] Que isso ocorre com o intelecto[33] é fácil de ver, contanto que se entenda o que é o método de investigar a verdade e quais são os instrumentos inatos de que apenas necessita para fazer outros instrumentos, a fim de ir adiante. Para mostrá-lo, eis como procedo.

[33] A idéia[34] verdadeira (pois temos uma idéia verdadeira) é algo diverso do seu ideado, porque uma coisa é o círculo, outra, a idéia do círculo. A idéia do círculo, de fato, não é uma coisa que tem periferia e centro, como o círculo, nem a idéia do corpo é o próprio corpo: e como é algo diverso de seu ideado, será também alguma coisa inteligível por si; isto é, a idéia, quanto à sua essência formal,[35] pode ser objeto de outra essência objetiva, e de novo esta outra essência objetiva será também, vista em si, algo de real e inteligível, e assim indefinidamente. [34] Pedro, por exemplo, é algo real; a verdadeira idéia de Pedro, porém, é sua essência objetiva e, em si, alguma coisa real e totalmente diversa do próprio Pedro. Como, pois, a idéia de Pedro é uma coisa real, com sua essência peculiar, será também algo inteligível, isto é, objeto de outra idéia, a qual terá em si objetivamente tudo o que a idéia de Pedro tem formalmente, e, outra vez, a idéia que é da idéia de Pedro[36] tem, da mesma forma, a sua essência, que também pode ser objeto de outra idéia, e assim indefinidamente. O que qualquer um pode experimentar ao ver que sabe o que é Pedro e também sabe que sabe e, de novo, sabe que sabe que sabe, etc. Daí se verifica que para inteligir a essência de Pedro não é preciso inteligir a própria idéia de Pedro, e muito menos a idéia da idéia de Pedro, o que equivale a dizer que não é necessário, para que eu saiba, que saiba que sei, e muito menos ser necessário que saiba que sei que sei, igualmente como para inteligir a essência do triângulo não é preciso inteligir a essência do círculo.[37] Mas o contrário se passa com estas idéias, porque, para

[31] Por "força nativa" entendo aquilo que em nós não é causado pelas forças exteriores, o que depois explicarei em minha filosofia. (N. do A.)

[32] Aqui se chamam "obras"; em minha filosofia explicar-se-á o que são. (N. do A.)

[33] O método, sendo instrumento, é também um produto do intelecto (*idea*, como dirá logo depois) que pode tornar-se instrumento mais aperfeiçoado para outros, por sua vez novos instrumentos. Ele supõe, em todo caso, o instrumento inato, isto é, o conhecimento já existente: a idéia verdadeira. Este conhecimento é chamado *vis nativa* na nota 34 (onde não seguimos a edição original, que omitiu um *não*, enquanto é a idéia adequada (a de Deus, em última análise, como anota Carlini), não originária das coisas, mas atividade autônoma da mente *(instrumenta intellectualia)*. Cf. § 39 e Bacon em várias passagens. (N. do T.)

[34] Note-se que aqui não só cuidarei de mostrar o que acabei de dizer, mas também que até agora procedi corretamente, e ao mesmo tempo outras coisas muito necessárias de se saber. (N. do A.)

[35] Para nosso autor e outros modernos, *formal* é o por si, em sua essência real, oposto a *objetivo*, ou seja, conceitual, na idéia. A terminologia é de origem escolástica, mas para os modernos o conceito se refere às coisas representativamente, e para os escolásticos clássicos intencionalmente. (N. do T.)

[36] Lívio Teixeira, em sua tradução, escreve "esta idéia que é a idéia de Pedro", o que seria a idéia de Pedro, e não, como diz o texto, a idéia da idéia de Pedro. (N. do T.)

[37]. Note-se que aqui não indagamos como a primeira essência objetiva é inata em nós. De fato, isso pertence à investigação da Natureza, onde essas coisas são mais amplamente explicadas e ao mesmo tempo se mostra que além da idéia não existe nenhuma afirmação, negação ou vontade. (N. do A.)

saber que sei, necessariamente devo antes saber. [35] Daí se vê que a certeza nada mais é que a própria essência objetiva, a saber, o modo como sentimos a essência formal é a própria certeza.[38] Donde se segue, de novo, que para a certeza da verdade não precisamos de nenhum outro sinal senão ter uma idéia verdadeira. Pois, como mostramos, não é necessário, para que eu saiba, que saiba que sei. Do que resulta, mais uma vez, que ninguém pode saber o que é a suma certeza, a não ser aquele que possui uma idéia adequada ou essência objetiva de alguma coisa, porque, de fato, o mesmo é a certeza e a essência objetiva. [36] Como, pois, a verdade não necessita de nenhum sinal, mas basta ter as essências objetivas das coisas, ou, o que dá na mesma, as idéias, a fim de que se tire toda a dúvida, daí se segue que não é o verdadeiro método procurar o sinal da verdade depois de adquirir as idéias,[39] mas que o verdadeiro método é o caminho para que a própria verdade ou as essências objetivas das coisas ou as idéias (tudo isso quer dizer o mesmo) sejam procuradas na devida ordem.[40] [37] Ainda uma vez, o método necessariamente deve falar de raciocínio ou de intelecção, ou seja, o método não é[41] o próprio raciocionar para inteligir as causas das coisas e muito menos é *o* inteligir as causas das coisas, mas é o inteligir o que é a idéia verdadeira, distinguindo-a das outras percepções e investigando a natureza dela, para daí conhecer a nossa potência de inteligir e coibir nossa mente de tal modo que, segundo essa norma, entenda tudo o que deve ser entendido, dando, como meios auxiliares, regras certas e também fazendo com que a mente não se canse com inutilidades. [38] Daí se deduz que o método nada mais é que o conhecimento reflexivo ou a idéia da idéia; e porque não existe a idéia da idéia, a não ser que exista uma idéia, logo o método não existirá se não houver antes uma idéia. Donde será bom o método que mostre como a mente se deve dirigir segundo a norma de uma existente[42] idéia verdadeira.

Além disso,[43] visto que há entre duas idéias a mesma razão existente entre as essências formais daquelas idéias, segue-se que o conhecimento reflexivo da idéia do Ser perfeitíssimo será melhor que o conhecimento reflexivo das outras idéias; isto é, será perfeitíssimo o método que mostre como a mente deve ser dirigida pela norma da idéia existente do Ser perfeitíssimo. [39] Disso facilmente se intelige como a mente, entendendo mais coisas, adquire ao mesmo tempo outros instrumentos, com os quais continua

[38] Espinosa usa o termo "sentimos" para indicar o caráter imediato do conhecimento de uma essência. Mas metafisicamente a certeza vem acompanhada de uma consciência reflexiva, como exporá na *Ética,* II, 43, *proposição* e *escólio.* Note-se que no § 78 vai dizer que uma só idéia não ensejaria a certeza, pois seria apenas *"talis sensatio".* Para os escolásticos, a certeza proviria da conformidade com o objeto, mas para Espinosa ela só pode estar na própria idéia: a essência objetiva ou a idéia da idéia. Cf. nota sobre a verdade como *index sui* nos *Pensamentos Metafísicos,* capítulo VI, Parte I. (N. do T.)

[39] Crítica patente de Descartes: o verdadeiro método não começa pela dúvida, a qual só aparecerá, como vai expor nos §§ 78-80, quando irromperem no pensamento idéias confusas, o que podemos evitar concatenando unicamente idéias claras e distintas. A teoria da idéia adequada como *index sui* em virtude de sua gênese necessária exclui a dúvida da metodologia espinosana. (N. do T.)

[40] Que o procurar esteja na alma vem explicado em minha filosofia. (N. do A.)

[41] Como se poderia supor pelo que ficou dito no § anterior, o método não é o desenvolvimento das idéias, ou seja, a própria filosofia, mas um estudo preliminar que nos possibilita desenvolver na ordem devida as idéias. É um instrumento, o estudo da norma e das regras do pensamento, ou idéia da idéia, como dirá logo depois. Aqui já resume quais serão as primeiras partes do método (cf. § 49). (N. do T.)

[42] Carlini explica *data* como *determinada* pelo juízo, mas desde o princípio vimos que a palavra significa tão-só *existente.* (N. do T.)

[43] É o quarto ponto do método: cf § 49. Apesar de serem as idéias *algo diverso* de seus objetos, correspondem como representação aos objetos, e por isso têm mais ou menos realidade: cf. *Ética,* II, 13. *escólio.* No § 42 vai tirar a mesma conclusão deste §. (N. do T.)

com maior facilidade a inteligir. Com efeito, ao que se infere do que ficou dito, deve existir antes de tudo em nós, como instrumento inato, uma idéia verdadeira, entendida, a qual compreende-se simultaneamente a diferença que existe entre essa percepção e todas as outras. Nisso consiste uma parte do método. E como é claro por si que a mente tanto melhor se entende quanto mais entender da Natureza, vê-se que esta parte do método será tanto mais perfeita quanto mais coisas a mente entender, e será perfeitíssima quando a mente atender ao conhecimento do Ser perfeitíssimo, ou refletir sobre o mesmo conhecimento.[44] [40] Além disso, quanto mais coisas a mente conhece, tanto melhor intelige as suas forças e a ordem da Natureza; quanto melhor, porém, entende as suas forças, mais facilmente pode dirigir-se e propor regras a si mesma; e quanto melhor intelige a ordem da Natureza, mais facilmente pode abster-se das coisas inúteis. E nisso, como dissemos, consiste todo o método. [41] Acrescente-se que a idéia se apresenta objetivamente do mesmo modo que se apresenta realmente seu ideado. Portanto, se houvesse na Natureza alguma coisa que não tivesse nenhuma comunicação com as outras, e se dela também existisse uma essência objetiva, a qual deveria convir totalmente com a formal, também[45] não teria comunicação com as outras idéias, isto é, nada poderíamos concluir sobre ela; ao contrário, as coisas que têm comunicação com o resto, como é tudo o que existe na Natureza, serão entendidas, e igualmente suas essências objetivas terão a mesma comunicação, ou seja, delas serão deduzidas outras idéias, as quais, de novo, terão comunicação com as outras, e assim crescerão os instrumentos para prosseguir. O que nos esforçávamos por demonstrar. [42] Ademais, pelo que dissemos no fim, a saber, que a idéia deve convir inteiramente com sua essência formal, vê-se outra vez que, para que a nossa mente relate perfeitamente a imagem da Natureza, deve produzir todas as suas idéias a partir daquela que representa a origem e fonte de toda a Natureza, a fim de que ela também seja a fonte das outras idéias.

[43] Aqui talvez se admire alguém[46] de que, quando dissemos que é um bom método aquele que mostra como se deve dirigir a mente pela norma de uma existente idéia verdadeira, o hajamos provado raciocinando, o que parece evidenciar que isso não é conhecido por si.[47] E por isso se pode perguntar se raciocinamos bem. Nesse caso, devemos começar pela idéia existente, e, como é necessária uma demonstração para começar pela idéia existente, deveríamos, de novo, provar o nosso raciocínio, e outra vez demonstrar este outro, e assim ao infinito. [44] Mas a isso respondo[48] que se alguém por algum acaso procedesse assim ao investigar a Natureza, a saber, adquirindo, conforme a norma

[44] Não sendo a mente mais que o conjunto das idéias, quanto maior o número de idéias, mais perfeito será seu conhecimento. Só atingirá, porém, a perfeição quando entre essas idéias estiver a do Ser perfeitíssimo: assim como na realidade esse Ser é a causa de tudo, sua idéia também produz todas as outras (eis a justificativa da *Ética*). (N. do T.)

[45] Ter comunicação com outras coisas é ser produzido por elas ou produzi-las. (N. do A.)

[46] Se a verdade é manifesta por si (cf. §§ 33 e 35 a 38), por que raciocinar, como o fez Espinosa, para prová-lo? Além disso, como saber se o raciocínio é bom, visto que (na hipótese de se precisar provar qual a norma da verdade) não temos ainda uma norma para garantir o raciocínio? Seria o processo ao infinito (cf. § 30). A resposta está no § 44. (N. do T.)

[47] Em latim, *per se notum*, expressão de origem escolástica, também usada por Descartes e Bacon. (N. do T.)

[48] Este § prova a necessidade do método e corresponde exatamente ao que consta da carta 37 de 10-6-1666. A resposta às objeções do § anterior será que, para chegarmos ao método verdadeiro, precisamos de uma orientação preliminar (*praemeditato consilio* ou, como se diz na carta, *claras et distinctas perceptiones dirigere*). Isso porque o método não vem de fora, mas de "nossa absoluta potência" (*Epístola 37*). Quanto à objeção do processo ao infinito, ela se desfaz como nos §§ 30 e 31: antes do método artificial, já temos o instrumento natural do saber, que são a idéia verdadeira e o bom raciocínio. (N. do T.)

da existente idéia verdadeira, outras idéias na ordem devida, nunca duvidaria da sua verdade,[49] porque a verdade, como mostramos, se revela a si mesma e porque também espontaneamente todas as coisas lhe adviriam. Mas porque isso nunca ou raramente acontece, fui obrigado a pô-lo assim, de modo que aquilo que não podemos adquirir por acaso façamo-lo contudo por um desígnio premeditado e, ao mesmo tempo, a fim de que aparecesse que nós, para provar a verdade e o bom raciocínio, não necessitamos de outros instrumentos senão a própria verdade e o bom raciocínio. Pois provei o bom raciocínio raciocinando, e ainda me esforço por comprová-lo. [45] Acresce que também desse modo a gente se acostuma a suas meditações internas. A razão, porém, por que raramente acontece que, na investigação da Natureza, se proceda na devida ordem, é baseada nos preconceitos, cujas causas explicaremos depois na nossa filosofia.[50] A seguir, por ser necessária uma grande e cuidadosa distinção, como mostraremos depois,[51] o que é muito custoso. Por último, devido ao estado das coisas humanas, que, como ficou demonstrado,[52] é inteiramente mutável. Existem ainda outras razões, de que não cuidamos.

[46] Se alguém por acaso perguntar qual a razão[53] por que logo, antes de tudo, mostrei as verdades da Natureza nesta ordem, pois a verdade se patenteia por si, respondo-lhe e ao mesmo tempo previno-o de que não queira rejeitar tudo como falso por causa dos paradoxos que talvez ocorram freqüentemente, mas antes se digne considerar a ordem em que o provamos, para então ter a certeza de que conseguimos a verdade, e tal foi o motivo desta observação prévia.[54]

[47] Se depois disso algum cético talvez permaneça ainda em dúvida quanto à própria verdade primeira ou a respeito de tudo o que deduzimos segundo a norma dessa verdade primeira, ou ele, com efeito, falará contra a consciência, ou confessaremos que existem homens totalmente obcecados até na alma, por nascimento ou por causa dos preconceitos, isto é, por alguma ocorrência exterior. De fato, nem a si mesmos sentem; se afirmam algo ou duvidam, não sabem que duvidam ou afirmam: dizem que nada

[49] Como também não duvidamos aqui da nossa verdade. (N. do A.)

[50] Sobretudo na *Ética*. Cf. nessa obra I, 8, *escólio 2;* 11, *escólio;* II, 10, *escólio 2;* 40, *escólio; Princípios,* I, 5, *escólio.* (N. do T.)

[51] Cf. §§ 75 e 76. (N. do T.)

[52] Nos §§ iniciais, até o 9.º (N. do T.)

[53] O texto autêntico, como provou Gebhart, não diz: *cur non ipse statim,* mas sim: *cur ipse statim.* Caso contrário, haveria uma redundância inexplicável depois do que dissera nos §§ 44-45, onde já respondera a isto. Nem se deve admitir, com Gebhart, que Espinosa se refere à exposição da "sua filosofia", pois não se compreenderiam, nessa hipótese, as expressões *statim* e *ante omnia,* uma vez que antes dessa filosofia vem o método, cuja necessidade acaba de provar. Koyré, adotando o *non,* julga que Espinosa propõe uma objeção tão bem fundada que terminou concordando com ela ao expor na *Ética* as verdades da Natureza na devida ordem. Negamos essa suposição. Na realidade, pensamos, Espinosa objetaria que, antes de desenvolver o método, ainda não se pode saber qual a ordem para o desenvolvimento das idéias ("verdades da Natureza"), isto é, sobretudo porque já *(statim* e *ante omnia)* mostrara que se deve seguir a ordem que as coisas têm realmente (§§ 41-42), pois isso se evidenciaria por si na exposição do método, dado que a verdade se patenteia por si mesma. A resposta será o reconhecimento de que vai nisso um paradoxo, como tantos outros que surgirão num sistema em que a verdade não se prova. Foi para prevenir que se deve esperar até o fim da exposição que o autor já antecipou a orientação geral (uma *praemeditatio* ou direção inicial). Aqui voltariam as nossas considerações sobre o § 44, onde se diz que Espinosa já achara por um feliz encaminhamento de suas idéias a ordem devida, havendo-se libertado também dos preconceitos (dos quais tornará a falar no § 47). Por nossas considerações, vê-se que não admitimos haver uma lacuna no texto. (N. do T.)

[54] A resposta a que se refere neste § seria, cremos, o que vem no § 44, que começa com as palavras: "Mas a isso respondo". Quanto à advertência acerca dos paradoxos, cf. *Tratado Breve,* fim; *Ética,* II, 11, *escólio; infra* § 58, nota. Há também observações iguais em Bacon e Descartes. (N. do T.)

sabem,[55] e mesmo isso, ou seja, que nada sabem, dizem que ignoram; nem o dizem absolutamente, pois temem confessar que existem enquanto nada sabem, de modo que afinal devem calar-se para não supor alguma coisa que cheire a verdade.[56] [48] Por último, não se há de falar com eles sobre as ciências, porque, no que se refere ao uso da vida e da sociedade, a necessidade obrigou-os a supor que existem, a procurar a sua utilidade e a afirmar ou negar muitas coisas com juramento. Com efeito, se algo lhes é provado, não sabem se o argumento prova ou falha. Se negam, se concedem ou se opõem, não sabem que negam, concedem ou opõem, pelo que devem ser tidos como autômatos, que carecem por completo de espírito.

[49] Resumamos agora o nosso intento. Até aqui, tivemos em primeiro lugar o fim para o qual procuramos dirigir todos os nossos pensamentos. Conhecemos, em segundo lugar, qual é a melhor percepção, com cujo auxílio podemos atingir a nossa perfeição. Vimos, em terceiro lugar, o primeiro caminho no qual a mente deve insistir para começar bem, que vem a ser: continuar conforme a norma de alguma existente idéia verdadeira a investigar segundo leis certas. Para fazê-lo bem, o método deve fornecer o seguinte: primeiramente, distinguir a verdadeira idéia de todas as outras percepções, coibindo a mente para que não se ocupe com estas. Em segundo lugar, dar as regras para que percebamos segundo tal norma as coisas desconhecidas. Em terceiro lugar, estabelecer uma ordem a fim de não nos cansarmos com inutilidades. Depois que conhecemos esse método, vimos em quarto lugar que ele será perfeitíssimo quando tivermos a idéia do Ser perfeitíssimo. Portanto, desde o começo se observará principalmente que devemos chegar o mais cedo possível ao conhecimento desse Ser.

[50][57] Comecemos, pois, pela primeira parte do método, que é, como dissemos, distinguir e separar das outras percepções a idéia verdadeira e coibir a mente para que não confunda com as verdadeiras as falsas, as fictícias e as duvidosas: o que tenciono explicar aqui profusamente a fim de reter os leitores no pensamento de uma coisa tão necessária, e também porque há muitos que duvidam até da verdade por não haverem prestado atenção à distinção existente entre a percepção verdadeira e todas as outras. De modo que são como homens que, acordados, não duvidam de que vigiam, mas depois que em sonhos, como muitas vezes acontece, acharam que estavam certamente acordados, o que depois verificaram ser falso, duvidaram até de sua vigília, o que sucede porque nunca distinguiram entre o sono e a vigília.[58] [51] Aviso, entretanto, que aqui não explicarei a essência de cada percepção, nem sua causa próxima, porque isso pertence à filosofia, mas exporei apenas o que o método postula, isto é, sobre o que versam a percepção fictícia, a falsa e a duvidosa e como nos libertaremos de cada uma.[59] Seja, por conseguinte, a primeira investigação sobre a idéia fictícia.

[52] *Visto* que toda percepção ou é de uma coisa considerada como existente ou somente da essência, e já que são mais freqüentes as ficções a respeito das coisas consi-

[55] Lembra a obra de Sanchez: *Quod nihil scitur (Que nada se sabe).* (N. do T.)

[56] Mesmo depois de metodicamente exposta a verdade total, o cético pode recusar-se a admiti-la. A refutação que Espinosa apresenta do ceticismo é clássica e lembra muito a de Aristóteles na *Metafísica.* O "devem calar-se" lembra os autônomos de que fala Santo Tomás (e que o autor cita no fim do § seguinte) e o *hómoios phytó* (semelhante a uma planta) de Aristóteles. (N. do T.)

[57] Do § 50 ao § 90, versará sobre a primeira parte do método, sendo os §§ 50 e 51 uma introdução a esta parte. (N. do T.)

[58] Alusão clara a Descartes. (N. do T.)

[59] Sobre a ficção, ver sobretudo § 65; sobre a falsidade. §§ 67 e 68; sobre a dúvida, do § 77 em diante. (N. do T.)

deradas como existentes, falo antes destas, a saber, quando se finge só a existência, e a coisa que se finge em tal ato é inteligida ou se supõe inteligida. Por exemplo, finjo que Pedro, a quem conheço, vai para casa, me visita e [60] coisas semelhantes. Aqui pergunto, sobre que versa essa idéia? Vejo que versa apenas sobre coisas possíveis, mas não acerca de necessárias nem de impossíveis.

[53] Chamo coisa impossível aquela cuja natureza é contraditória com a existência; necessária aquela cuja natureza é contraditória com a não-existência; possível aquela cuja existência por sua natureza não é contraditória com a existência ou não-existência, mas cuja necessidade ou impossibilidade de existir depende de causas ignoradas por nós, enquanto fingimos sua existência; e por isso, se sua necessidade ou impossibilidade, que depende de causas exteriores, fosse conhecida por nós, nada poderíamos fingir também sobre elas. [61] [54] Donde se segue que, na hipótese de haver algum Deus ou ser onisciente, nada absolutamente poderá fingir. De fato, no que nos concerne, depois que [62] soube que existo, não posso fingir que existo ou não existo, nem tampouco posso fingir um elefante que passe pelo buraco de uma agulha, nem posso, depois [63] que soube a natureza de Deus, fingir que existe ou não existe; o mesmo se deve entender a respeito da quimera, cuja natureza é contraditória com a existência. Do que se evidencia o que eu disse, a saber, que a ficção de que aqui falamos não acontece acerca das verdades eternas. [64] [55] Mas, antes de prosseguirmos, note-se aqui, de passagem, que a diferença que há entre a essência de uma coisa e a de outra vigora também entre a atualidade ou existência da mesma e a de outra. De modo que, se quisermos, por exemplo, conceber a existência de Adão somente pela existência geral, será o mesmo que, se para conceber sua essência, olharmos para a natureza do ser no intuito de, enfim, definirmos que Adão é um ser. Logo, quanto mais geralmente se concebe a existência, tanto mais confusamente é ela concebida e mais facilmente pode ser atribuída a qualquer coisa; ao contrário, quanto mais particularmente se concebe, mais claramente é entendida e mais dificilmente se atribui a outra coisa que não a própria, desde que não levamos em conta a ordem da Natureza. O que é digno de ser notado.

[56] Vem já aqui a consideração do que vulgarmente se diz "fingir", ainda que se entenda com clareza que a coisa não se comporta como a fingimos. Por exemplo, embora eu saiba que a terra é redonda, nada entretanto proíbe que diga a alguém ser a terra a metade de um globo e como que uma meia laranja num pires, ou que o sol gira ao redor da terra e coisas semelhantes. Se prestarmos atenção a isso, não veremos nada que não condiga com o que já dissemos, desde que primeiro vejamos que outrora pudemos errar e estar agora cônscios de nossos erros; a seguir, que podemos fingir ou pelo menos julgar

[60] Ver abaixo (nota 67) o que notaremos sobre as hipóteses, que são inteligidas por nós claramente; mas a ficção consiste em dizermos que elas existem assim nos corpos celestes. (N. do A.)

[61] No espinosismo não há lugar para o possível, que se explica somente por nossa ignorância das causas. Cf. *Ética*, I, 33. (N. do T.)

[62] Porque a coisa, desde que inteligida, se manifesta por si, usarei apenas de exemplos, sem mais demonstração. O mesmo se diga de sua contraditória, que, para aparecer como falsa, basta ser citada, como se verá logo, quando eu falar da ficção a respeito da essência. (N. do A.)

[63] Nota que muitos, conquanto afirmem duvidar da existência de Deus, não têm nada mais que um nome, ou fingem algo que chamam de Deus: o que não condiz com a natureza de Deus, como mostrarei depois em seu lugar. (N. do A.)

[64] Logo mostrarei que não há ficção das verdades eternas. Entendo por verdade eterna aquela que, se afirmativa, nunca poderá ser negativa. Assim, a primeira e eterna verdade é que "Deus existe"; não é, porém, uma verdade eterna que "Adão pensa". "A quimera não existe" é uma verdade eterna: não, porém, que "Adão não pensa". (N. do A.)

que outros homens podem estar no mesmo erro ou cair naquele em que estávamos antes. Isso, digo, podemos fingir enquanto não vemos nenhuma impossibilidade e nenhuma necessidade; quando, pois, digo a alguém que a terra não é redonda, etc., nada mais faço do que relembrar o erro em que talvez estive ou em que pude cair, e depois finjo ou julgo que aquele a quem falo isso pode ainda estar ou cair no mesmo erro. O que finjo, como disse, enquanto não vejo nenhuma impossibilidade e nenhuma necessidade, porque, se as entendesse, não poderia de modo algum fingir, e só restaria dizer que fiz alguma coisa.

[57] Resta agora notar também aquelas coisas que se supõem nas questões,[65] as quais se referem freqüentemente a impossíveis. Por exemplo, quando dizemos: suponhamos que esta vela que está ardendo não arde, ou suponhamos que ela queima em algum espaço imaginário, a saber, em que não há corpo algum. Coisas parecidas se supõem amiúde, ainda que se entenda claramente que esta última suposição é impossível; mas quando isto acontece, não se finge absolutamente nada. Com efeito, no primeiro caso, nada mais fiz do que[66] lembrar outra vela que não arde (ou conceber esta mesma sem a chama), e o que penso de uma é o mesmo que entendo da outra, enquanto não cuido da chama. No segundo caso, nada mais se faz que abstrair as idéias dos corpos adjacentes, para que a mente se volva unicamente à contemplação da vela vista em si só, e depois conclua que a vela não contém nenhuma causa para a destruição de si mesma. De modo que, se não houvesse corpos circunjacentes, essa vela, bem como sua chama, ficaria imutável; ou coisas semelhantes: não existe, pois, nenhuma ficção, mas[67] verdadeiras e meras asserções.

[58] Passemos então às ficções que versam sobre as essências sozinhas ou juntamente com alguma atualidade ou existência. A respeito do que devemos considerar sobretudo o seguinte: quanto menos a mente intelige, mas percebe mais coisas, mais tem o poder de fingir, e quanto mais coisas intelige, mais diminui aquela potência. Do mesmo modo, por exemplo, que, como vimos acima, não podemos fingir, enquanto pensamos, que pensamos e não pensamos, assim também, desde que conhecemos a natureza do corpo, não podemos fingir uma mosca infinita; ou desde que conhecemos a natureza[68] da alma, não podemos fingir que é quadrada, ainda que possamos dizer tudo isso com palavras. Mas, como dissemos, quanto menos os homens conhecem a Natureza, mais facilmente podem fingir muita coisa, como sejam, as árvores falarem, os homens se transformarem num instante em pedras ou fontes, aparecerem espectros nos espelhos, o nada fazer-se algo, os próprios deuses mudarem em animais e homens, e infinitas coisas desse gênero.

[65] Trata-se das discussões escolásticas ou escolares *(quaestiones quodlibetales;* de *quodlibet),* em que se propunham as coisas mais absurdas. (N. do T.)

[66] Depois, quando se tratar da ficção sobre as essências, aparecerá claramente que a ficção nunca faz algo *de novo ou o o*ferece à mente, mas que só relembra o que há no cérebro ou na imaginação, dirigindo-se de modo confuso a mente a tudo ao mesmo tempo. Relembram-se, por exemplo, a fala e a árvore; e como a mente considera as coisas confusamente e sem distinção, pensa que a árvore fala. O mesmo se entende da existência, sobretudo, como dissemos, quando se concebe tão geralmente como o ser; porque então facilmente se aplica a tudo o que ocorre junto na memória. O que é muito digno de ser notado. (N. do A.)

[67] Entenda-se o mesmo das hipóteses feitas para explicar certos movimentos que coincidem com os fenômenos celestes, a não ser que destes, se se aplicam aos movimentos celestes, se conclua a natureza dos céus, a qual, entretanto, pode ser outra, principalmente quando, para explicar tais movimentos, podem conceber-se muitas outras causas. (N. do A.)

[68] Muitas vezes acontece que o homem relembra esta palavra *alma* e forma ao mesmo tempo alguma imagem corpórea. Como, portanto, estas duas coisas são representadas junto, facilmente pensa que imagina e finge a alma corporal, porque não distingue da própria coisa o nome. Aqui peço que os leitores não se lancem à refutação disto, o que, espero, não farão se atentarem com cuidado para os exemplos e conjuntamente para o que se segue. (N. do A.)

[59] Alguém talvez pensará que é a ficção e não a inteligência que termina a ficção; isto é, depois que fingi algo e quis, com certa liberdade, admitir que isso existe assim na natureza das coisas, acontece que a seguir não podemos pensá-lo de outro modo. Por exemplo, depois que fingi (para falar com eles) uma tal natureza do corpo e quis persuadir-me, com minha liberdade, que ela existe assim realmente, não poderei mais fingir, digamos, uma mosca infinita, e, depois que fingi a essência da alma, não posso torná-la quadrada, etc. [60] Mas isso deve ser examinado. Primeiramente, ou negam ou concedem que podemos inteligir alguma coisa. Se concedem, necessariamente devem dizer da intelecção o mesmo que dizem da ficção. Se, porém, o negam, vejamos nós, que sabemos que conhecemos algo, o que dizem. Ora, dizem o seguinte: que a alma pode sentir e perceber de muitas maneiras, não a si própria nem as coisas que existem, mas unicamente aquelas que não existem nem em si nem em parte alguma, o que quer dizer que a alma pode só por sua força criar sensações ou idéias que não são das coisas, de modo que, em parte, a consideram como Deus. Além disso, dizem que nós temos (ou nossa alma tem) tal liberdade que nos obrigue (ou a ela, inclusive a sua própria liberdade). Pois, desde que a alma fingiu algo e lhe deu seu assentimento, não pode pensar ou fingir isso de outro modo, e também é obrigada por essa ficção a pensar as outras coisas de tal modo que não contrariem a primeira ficção, como também são obrigados a admitir por causa de sua ficção os absurdos que aqui enumero. Para a refutação disso, não nos cansaremos com outras demonstrações. [61] Mas, deixando-os em seus delírios, cuidaremos de tirar das palavras que com eles trocamos alguma verdade para o nosso assunto: [69] a mente, ao aplicar-se a uma coisa fingida e falsa por sua natureza, a fim de que a pense e entenda e dela deduza em boa ordem aquilo que deve ser deduzido, facilmente evidenciará a sua falsidade; e se a coisa fingida é verdadeira por sua natureza, quando a mente olha para ela com atenção no intuito de a entender, e começa a deduzir dela em boa ordem o que dela se segue, continuará felizmente sem nenhuma interrupção, como vimos que, da falsa ficção que acabamos de referir, logo o intelecto mostrou sua absurdidade e outras coisas daí deduzidas.

[62] Portanto, de nenhum modo se deve temer que finjamos algo, desde que percebamos uma coisa clara e distintamente; pois se por acaso falamos que os homens, num momento, se transformam em animais brutos, [70] isto se diz de um modo muito geral, de forma que não há nenhum conceito, isto é, idéia [71] ou coerência de sujeito e predicado na mente, dado que, se houvera, ver-se-ia logo o meio pelo qual e as causas por que tal coisa se fez. Ademais, não se presta atenção à natureza do sujeito e do predicado. [63] Além disso, não sendo fingida a primeira idéia e deduzindo-se dela todas as outras, desvanece-

[69] Ainda que eu pareça concluir isso pela experiência e alguém diga que nada significa porque falta a demonstração, se a desejam, assim a terão. Como na Natureza nada pode existir que se oponha a suas leis, mas como tudo acontece conforme suas leis certas, de modo a produzir por leis certas seus efeitos certos com uma concatenação irrefutável; segue-se daí que a alma, desde que conceba verdadeiramente a *coisa*, *continuará* a formar objetivamente os mesmos efeitos. Vede abaixo, onde falo da idéia falsa. (N. do A.) (Colocamos esta nota aqui, e não antes, como o fizeram Van Vloten e Land. — N. do T.)

[70] Cf. § 58, onde fala de transformação instantânea dos homens em pedras ou fontes. (N. do T.)

[71] Trata-se apenas de universais, que têm por objeto entes de Razão, objetivamente um mero nada, e portanto não são idéias, pois não representam uma essência *(Cogit. Metaph.,* I, capítulo 1, §§ 3 e 8; II, capítulo 7, § 5; *Tratado Breve,* I, capítulo 6, § 7; II, capítulo 16, nota 4 e § 4). Quanto à idéia, ela é para Espinosa um juízo, por ser uma *ação* da mente e não uma simples recepção: a idéia construtiva, que se exprime na definição (ver *Ética,* II, 49, *escólio:* "Não vêem que a idéia, enquanto idéia, envolve afirmação ou negação"). (N. do T.)

se pouco a pouco a precipitação [72] de fingir; a seguir, não podendo a idéia fingida ser clara e distinta, mas somente confusa, e como toda confusão procede de que a mente conhece só em parte a coisa íntegra ou composta de muitas, não distinguindo o conhecido do desconhecido, além de que olha conjuntamente e sem nenhuma distinção para os múltiplos elementos contidos em cada coisa; daí se segue, primeiro, que, tratando-se da idéia de algo simplicíssimo, ela não deixará de ser senão clara e distinta, pois essa coisa não pode aparecer-nos em parte, mas só ou toda ou nada. [73] [64] Segue-se, em segundo lugar, que, se a coisa composta de muitos elementos for dividida pelo pensamento em todas as suas partes mais simples e se se prestar atenção a cada uma por si, desaparecerá então toda confusão. Em terceiro lugar, segue-se que a ficção não pode ser simples, mas sim feita da composição de diversas idéias confusas, que são de diversas coisas e ações existentes na Natureza, ou melhor, provêm da atenção [74] simultânea, mas sem assentimento, a tais idéias diversas; pois, se fosse simples, seria clara e distinta e, por conseguinte, verdadeira. Se resultasse da composição de idéias distintas, sua composição seria também clara e distinta e, portanto, verdadeira. Por exemplo, depois que conhecemos a natureza do círculo e também a do quadrado, não podemos mais compor essas duas coisas e falar de um círculo quadrado, ou alma quadrada e coisas semelhantes. [65] Concluamos, de novo, brevemente e vejamos como não se deve de modo algum temer a ficção, confundindo-a com as idéias verdadeiras. Com efeito, quanto à primeira de que falamos antes, a saber, quando a coisa é concebida claramente, vimos que se essa coisa concebida claramente e também sua existência for por si uma verdade eterna, nada poderemos fingir acerca disso; mas, se a existência da coisa concebida não for uma verdade eterna, cuide-se apenas de conferir a existência da coisa com sua essência e olhe-se ao mesmo tempo para a ordem da Natureza. Quanto à segunda ficção, que dissemos ser a atenção, mas sem consentimento, a diversas idéias confusas, que são de diversas coisas e ações existentes na Natureza, vimos também que uma coisa simplicíssima não pode ser fingida, mas só inteligida, bem como uma coisa composta, desde que se preste atenção às partes simplicíssimas de que se compõe; e até mesmo nem delas podemos fingir qualquer ação que não seja verdadeira, pois ao mesmo tempo nos veremos obrigados a contemplar como e por que isso se faz.

[66] Entendidas assim essas coisas, passemos agora à pesquisa da idéia falsa, [75] para ver a respeito de que versa e como podemos precaver-nos de cair em falsas percepções. Ambas as coisas já não nos serão difíceis, depois do estudo da idéia fingida: pois entre elas não há nenhuma diferença senão que aquela supõe o assentimento, isto é, como

[72] Ver a primeira regra do método em Descartes, que traz na tradução latina o mesmo termo *praecipitantia*. (N. do T.)

[73] Para os escolásticos, a idéia, por si, não seria nem certa nem errada. Aqui, em Espinosa, teríamos algo semelhante, mas a diferença está em que agora a idéia é construtiva, dela se deduzindo o sistema todo. (N. do T.)

[74] Note-se que a ficção considerada em si não difere muito do sonho, a não ser que nos sonhos não aparecem as causas que pelos sentidos se apresentam aos acordados, pelas quais se conclui que aquelas representações não são naquele momento apresentadas pelas coisas de fora. O erro, porém, como logo se verá, é sonhar acordado e, se for bastante manifesto, chama-se delírio. (N. do A.)

[75] A concepção espinosana da falsidade não sofre dúvidas: o erro é uma privação do conhecimento claro e distinto, ou seja, adequado; é, pois, sempre uma idéia inadequada, ou confusa, que se admite como verdadeira (adequada) em si. Distingue-se da ficção por ser esta uma concepção suposititícia que não se admite como verdadeira, já que se dispõe de idéias que a podem controlar. (O erro quanto à existência só pode provir da ignorância da causa exterior; quanto à essência, da falta de uma definição: cf. *Ética,* I, 33, *escólio 1.*) (N. do T.)

já notamos, que nenhuma causa se oferece, enquanto se lhe deparam as representações, pela qual, como o que finge, possa inferir que elas não vêm das coisas de fora, o que quase nada mais é do que sonhar de olhos abertos ou em estado de vigília. Trata, portanto, a idéia falsa de, ou (para dizer melhor) se refere, à existência da coisa cuja essência é conhecida, ou à essência, do mesmo modo que a idéia fingida. [67] Corrige-se a que diz respeito à existência do mesmo modo que a ficção, pois, se a natureza da coisa conhecida supõe a existência necessária, é impossível que nos enganemos no referente à sua existência; mas se a existência da coisa não for uma verdade eterna, como é sua essência,[76] dependendo de causas exteriores a necessidade ou impossibilidade de existir, então retoma do mesmo modo tudo o que dissemos quando se tratou da ficção, pois se corrige de igual maneira. [68] No que diz respeito à outra [espécie de erro], que se refere às essências ou também às ações, tais percepções são sempre necessariamente confusas, compostas de diversas percepções confusas das coisas existentes na Natureza, como quando se convencem os homens de que há deuses nas florestas, nas imagens, nos animais brutos e noutras coisas; que há corpos de cuja composição se faz simplesmente o intelecto; que cadáveres raciocinam, andam e falam; que Deus se engana, e outras coisas semelhantes. Mas as idéias que são claras e distintas nunca podem ser falsas, pois as idéias das coisas que se concebem clara e distintamente ou são simplicíssimas ou compostas delas, isto é, deduzidas das idéias simplicíssimas.[77] Que, porém, a idéia simplicíssima não pode ser falsa, qualquer um verá, contanto que saiba o que é a verdade, ou o intelecto, e ao mesmo tempo o que é a falsidade.

[69] Com efeito, quanto ao que constitui a forma da verdade, é certo que o pensamento verdadeiro se distingue do falso não apenas por uma denominação extrínseca, mas principalmente por uma intrínseca.[78] Realmente, se algum artífice concebeu em ordem uma construção, ainda que essa construção nunca tenha existido nem venha a existir jamais, seu pensamento, entretanto, é verdadeiro e é o mesmo, quer a construção exista, quer não. E, ao contrário, se alguém disser que Pedro, por exemplo, existe, mas ignorando que exista, seu pensamento é falso a respeito de Pedro, ou, se preferes, não é verdadeiro, ainda que Pedro exista de fato. Nem este enunciado, que Pedro existe, é verdadeiro, a não ser em relação àquele que conhece com certeza a existência de Pedro.[79] [70] Daí se segue que há nas idéias algo de real pelo que se distinguem das falsas as verdadeiras, o que, pois, nos resta agora investigar a fim de ter a melhor norma da verdade (pois dissemos que devemos determinar nossos pensamentos segundo a norma dada pela idéia verdadeira, e que o método é o conhecimento reflexivo) e conhecer as propriedades do intelecto; nem se diga que essa diferença nasce de que o conhecimento verdadeiro consiste em conhecer as coisas por suas causas primeiras, no que de fato diferiria muito da falsa, como a expliquei acima: pois se diz conhecimento verdadeiro também aquele que envolve objetivamente a essência de algum princípio que não tem causa, conhecendo-se

[76] As essências são verdades eternas, mas quanto à existência só a de Deus o é. (N. do T.)

[77] Aqui se vê o sentido de "composto", que é o mesmo que "deduzido", visto que no sistema espinosano há concordância entre a ordem real e a das idéias: só há dedução real havendo a ideal, e vice-versa. (N. do T.)

[78] Espinosa vai distinguir o que é verdadeiro por sua conformidade com o objeto (denominação extrínseca) e o que é verdadeiro porque a idéia afirma o que constitui o seu conteúdo e só isso (idéia adequada). Veja-se *Epístola 60*. (N. do T.)

[79] Para ilustrar seu conceito da verdade, Espinosa dá dois exemplos. O primeiro é o conhecimento verdadeiro sem objeto exterior, conhecimento da essência e portanto adequado. O segundo é um falso conhecimento da existência apenas imaginada. (N. do T.)

por si e em si.[80] [71] Portanto, a forma do conhecimento verdadeiro deve achar-se no próprio conhecimento, sem relação com outros (conhecimentos), nem conhece o objeto como causa, mas deve depender do próprio poder e natureza do intelecto. Com efeito, se supusermos que o intelecto percebe algum ente novo, que nunca existiu, como alguns concebem o intelecto de Deus antes de criar as coisas (percepção que, por certo, não poderia provir de nenhum objeto), deduzindo legitimamente de tal percepção outras, todos esses conhecimentos seriam verdadeiros e não determinados por nenhum objeto exterior, mas dependeriam só do poder e natureza do intelecto. Portanto, o que constitui a forma do conhecimento verdadeiro há de procurar-se no próprio conhecimento e deduzir-se da natureza do intelecto. [72] Ora, para que se investigue isso, ponhamos ante os olhos alguma idéia verdadeira cujo objeto sabemos com toda certeza que depende da força de nosso pensamento, não tendo nenhum objeto na Natureza, visto que numa idéia assim, como já dissemos, mais facilmente poderemos investigar o que queremos. Por exemplo, para formar o conceito de globo, finjo arbitrariamente uma causa, a saber, o semicírculo que gira ao redor do centro, e dessa rotação como que nasce o globo. Realmente, essa idéia é verdadeira, e, ainda que saibamos jamais ter assim surgido um globo na Natureza, esta percepção é, contudo, verdadeira e o modo mais fácil de formar o conceito de globo. Note-se aqui que essa percepção afirma a rotação do semicírculo, afirmação que seria falsa se não se juntasse com o conceito de globo ou da causa que determina tal movimento, isto é, (seria falsa) separadamente, se essa afirmação fosse isolada. De fato, então a mente tenderia apenas a afirmar o movimento do semicírculo, o que nem estaria contido no conceito de semicírculo, nem nasceria do conceito da causa que determina o movimento. Por isso, a falsidade só consiste em afirmarmos algo de alguma coisa não contido no conceito que formamos da mesma, [81] como o movimento ou a imobilidade no semicírculo. Daí se segue que os simples pensamentos não podem deixar de ser verdadeiros, como a simples idéia de semicírculo, de movimento, de quantidade, etc.[82] Tudo o que estas contêm de afirmação iguala-se ao conceito delas, nem se estende além, pelo que nos é permitido à vontade, sem nenhum perigo de errar, formar idéias simples. [73] Resta, portanto, apenas investigar por que poder a nossa mente as pode formar e até onde se estende esse poder, pois que, achado isso, facilmente veremos o maior conhecimento a que podemos chegar. É certo, contudo, que este seu poder não se estende ao infinito, já que, quando afirmamos de alguma coisa algo que não está contido no conceito que dela formamos, isso indica um defeito de nossa percepção, ou seja, que temos pensamentos ou idéias como que mutiladas e truncadas. Verificamos, com efeito, que o movimento do semicírculo é falso desde que se encontra isolado na mente, mas é verdadeiro se se junta ao conceito de globo ou ao conceito de alguma causa que determina esse movimento. De modo que, se é da natureza do ser pensante, como parece logo à primeira vista, formar pensamentos verdadeiros, ou adequados, é certo que as idéias inadequadas

[80] Há um conhecimento direto da essência incausada, desde que Espinosa admite a intuição de Deus. Logo, a verdade se definirá por uma propriedade do próprio intelecto, o que será o ponto crucial de todo o *Tratado* (cf. § 107). (N. do T.)

[81] Por esta passagem se vê que a verdade, segundo Espinosa, não consiste essencialmente no conhecimento da realidade total da Natureza (em não abstrair, como pensam muitos), mas na coincidência da afirmação que há em toda idéia com seu conteúdo. Essas idéias simples é que permitirão chegar ao conhecimento da Natureza, um todo individual também (cf. § 76), não havendo, portanto, lugar para o universal, que justificaria a abstração. (N. do T.)

[82] Cf. nota 81. (N. do T.)

nascem em nós apenas enquanto somos parte de um ser pensante, do qual alguns pensamentos constituem ao todo a nossa mente, outros só em parte.[83]

[74] Mas o que devemos ainda considerar (não tendo valido a pena anotar acerca da ficção) e onde existe o maior engano é quando acontece que algumas coisas que se oferecem na imaginação estejam também no intelecto, isto é, sejam concebidas clara e distintamente; então, enquanto não se separa do confuso o distinto, a certeza, ou seja, a idéia verdadeira se mistura com as não distintas. Por exemplo, alguns estóicos por acaso ouviram o nome da alma e também que é imortal, as quais coisas imaginavam apenas confusamente; imaginavam também e ao mesmo tempo inteligiam que os corpos sutilíssimos penetravam todos os mais e por nenhum outro eram penetrados. Como imaginassem tudo isso junto, acompanhado da certeza deste axioma, logo se convenciam de que a mente é esses corpos sutilíssimos e aqueles corpos sutilíssimos não se dividem, etc. [75] Também disso, porém, nos livramos, enquanto nos esforçamos por examinar todas as nossas percepções conforme a norma de uma existente idéia verdadeira, precavendo-nos, como dissemos no começo, do que temos pelo ouvido ou pela experiência vaga. Acresce que tal engano provém de que concebem as coisas de um modo excessivamente abstrato, pois é bastante claro por si que aquilo que concebo em seu verdadeiro objeto não posso aplicar a outra coisa. Nasce, por último, também de que não inteligem os primeiros elementos de toda a Natureza; donde, procedendo sem ordem e confundindo a Natureza com as coisas abstratas, embora sejam verdadeiros axiomas, a si mesmos se confundem e pervertem a ordem da Natureza. Nós, contudo, se procedermos o menos abstratamente possível e começarmos, logo que possamos, pelos primeiros elementos, isto é, pela fonte e origem da Natureza, de nenhum modo devemos temer esse engano. [76] Realmente, no que respeita ao conhecimento da origem da Natureza, não se há de temer de modo algum que a confundamos com abstrações, pois, quando se concebe algo abstratamente, como são todos os universais, estes sempre se compreendem mais largamente no intelecto do que podem existir suas coisas particulares de fato na Natureza. A seguir, como na Natureza há muitas coisas cuja diferença é tão pequena que quase escapa à inteligência, então facilmente (se concebidas abstratamente) pode acontecer que se confundam; mas como a origem da Natureza, ao que veremos depois, não pode ser concebida abstratamente, ou seja, universalmente, nem se pode estender mais longe no intelecto do que é de fato, nem tem semelhança alguma com as coisas mutáveis, não se temerá nenhuma confusão a respeito de sua idéia, contanto tenhamos a norma da verdade (como já mostramos); realmente, este ser é único, infinito,[84] quer dizer, todo[85] o ser, e fora dele não há ser algum.

[77] Até aqui sobre a idéia falsa. Resta inquirir a respeito da idéia duvidosa, isto é, sobre aquelas coisas que podem levar-nos à dúvida, e ao mesmo tempo como ela se desfaz. Falo da verdadeira dúvida na mente e não da que vemos ocorrer com freqüência, a saber, daquela na qual alguém, ainda que não duvide interiormente, diz com palavras que duvida;[86] com efeito, não pertence ao método corrigir isto, mas antes faz parte da

[83] Aqui avança já sua concepção metafísica do intelecto e da realidade: a realidade é uma só e nosso intelecto é apenas uma parte dessa realidade (cf. *Ética*, II, 11, *corolário 43, escólio*). Isso seria a conclusão do *Tratado*, dando-nos o fecho de sua teoria do conhecimento. Chegar-se-ia assim à outra parte, da qual fala na *Epístola 6:* o tratado de Deus. (N. do T.)

[84] Estes não são atributos de Deus, que indicam sua essência, como mostrarei na filosofia. (N. do A.)

[85] Isto já ficou demonstrado acima, pois, se esse ser não existisse, nunca poderia ser produzido e, portanto, a mente poderia entender mais coisas do que a Natureza (poderia) apresentar, o que constou ser falso. (N. do A.)

[86] Lívio Teixeira vê aí, sem base, uma alusão à dúvida metódica de Descartes. Esta idéia se encontra na

investigação da teimosia e sua correção. [78] Ora, não há na alma nenhuma dúvida pela própria coisa de que se duvida, o que quer dizer que, se existir só uma idéia na alma, quer seja verdadeira, quer falsa, não haverá dúvida, nem tampouco certeza, mas somente tal sensação, pois em si, de fato, (a idéia) não é outra coisa senão uma sensação; mas (a dúvida) existirá por outra idéia que não é tão clara e distinta que possamos dela concluir algo de certo acerca do que se duvida, isto é, a idéia que nos lança na dúvida não é clara e distinta. Por exemplo, se alguém nunca pensou nos erros dos sentidos, seja pela experiência, seja de outro modo qualquer, jamais duvidará se o sol é maior ou menor do que aparece. Por isso os rústicos se admiram freqüentemente ao ouvir que o sol é maior que o globo terrestre, mas a dúvida nasce pensando-se nos erros dos sentidos, isto é, a pessoa sabe que os sentidos às vezes se enganam, mas isso o sabe apenas confusamente, pois ignora como os sentidos erram;[87] e se alguém, depois da dúvida, adquirir o verdadeiro conhecimento dos sentidos, e como por meio deles as coisas são representadas ao longe, tira-se de novo a dúvida. [79] Donde se segue que não podemos pôr em dúvida as idéias verdadeiras pelo fato de que talvez exista algum Deus enganador, que nos faz errar mesmo nas coisas mais certas, a não ser enquanto não temos nenhuma idéia clara e distinta de Deus, ou seja, fica a dúvida,[88] se olharmos para o conhecimento que temos da origem de todas as coisas e nada acharmos que nos diga não ser ele (Deus) enganador, com o mesmo conhecimento com que, vendo a natureza do triângulo, verificamos que seus três ângulos são iguais a dois retos; mas, se de Deus possuímos um conhecimento como o que temos do triângulo, tira-se então toda a dúvida. E do mesmo modo que podemos chegar a esse conhecimento do triângulo mesmo sem saber com certeza se algum supremo enganador não nos leva ao erro, assim também podemos alcançar esse conhecimento de Deus, embora não saibamos com certeza se há ou não algum supremo enganador; e, contanto que o tenhamos, basta para suprimir, como disse, toda dúvida que podemos nutrir acerca das idéias claras e distintas. [80] Além disso, se alguém proceder corretamente, investigando o que se deve investigar primeiro, não interrompendo jamais a concatenação das coisas, e souber como se devem determinar as questões antes de se chegar a seu conhecimento,[89] nunca terá senão idéias certíssimas, isto é, claras e distintas, pois a dúvida nada mais é que a suspensão da alma no atinente a alguma afirmação ou negação, que afirmaria ou negaria se não ocorresse algo que, desconhecido, deixa imperfeito o conhecimento dessa coisa. Donde se vê que a dúvida sempre nasce do fato de serem as coisas investigadas sem ordem.

[81] Isto é o que prometi tratar nesta primeira parte do método. Mas, para não omitir nada do que pode levar ao conhecimento do intelecto e a suas forças, direi ainda pouca coisa da memória e do esquecimento, onde ocorre principalmente considerar que a memória é corroborada por meio do intelecto e também sem o auxílio dele. De fato, em relação ao primeiro ponto, quanto mais algo é inteligível, mais facilmente se retém, e, ao

Ética, 49, *escólio,* repetindo o que dizia Santo Tomás, *Comentário à Metafísica,* nn. 601 e 699. (N. do T.)

[87] Esta última frase, desde "isto é", constitui na edição *princeps* uma nota. Introduzimo-la no texto, de acordo com a tradução neerlandesa. (N. do T.).

[88] Acrescentamos estas palavras ("fica a dúvida") de acordo com a tradução holandesa, porque, caso contrário, não teria sentido o "não ser ele enganador", que figura em todas as edições consultadas. (N. do T.)

[89] Isto será melhor explicado nos §§ 104-105 e mostra muito bem a necessidade do método. Estudando-o, descobriremos as leis de nossa natureza intelectual (cf. *Epístola 37),* segundo as quais podemos passar ininterruptamente de certas idéias claras e distintas para todas as outras idéias claras e distintas (cf. § 36). Aí, então, não haverá lugar para a dúvida, que provém de idéias inadequadas, as quais só podem surgir quando não se segue a ordem natural. Estamos aqui longe de Descartes, para quem o juízo é um ato da vontade. (N. do T.)

contrário, quanto menos, mais facilmente o esquecemos.[90] Por exemplo, se eu transmitir a alguém uma porção de palavras soltas, muito mais dificilmente as reterá do que se apresentar as mesmas palavras em forma de narração. [82] É reforçada também sem auxílio do intelecto, a saber, pela força mediante a qual a imaginação ou o sentido a que chamam comum[91] é afetado por alguma coisa singular corpórea. Digo *singular*, pois a imaginação só é afetada por coisas singulares. Com efeito, se alguém ler, por exemplo, só uma novela de amor, retê-la-á muito bem enquanto não ler muitas outras desse gênero, porque então vigora sozinha na imaginação; mas, se são mais do gênero, imaginam-se todas juntas e facilmente são confundidas. Digo também *corpórea*, pois a imaginação só é afetada por corpos. Como, portanto, a memória é fortalecida pelo intelecto e também sem ele, conclui-se que é algo diverso do intelecto[92] e que não há nenhuma memória nem esquecimento a respeito do intelecto visto em si. [83] O que será, pois, a memória? Nada mais do que a sensação das impressões do cérebro junto com o pensamento de uma determinada duração[93] da sensação; o que também a reminiscência mostra. Realmente, nesta a alma pensa nessa sensação, mas não sob uma contínua duração; e assim a idéia desta sensação não é a própria duração da sensação, quer dizer, a própria memória. Se, porém, as próprias idéias sofrem alguma corrupção, veremos na filosofia. E se isso parece a alguém muito absurdo, bastará para o nosso propósito que pense ser tanto mais facilmente retida uma coisa quanto mais for singular, como se vê do exemplo da novela que acabamos de dar. Além disso, quanto mais uma coisa é inteligível, mais facilmente é retida. Logo, não podemos deixar de reter uma coisa sumamente singular e somente inteligível.[94]

[84] Assim, pois, distinguimos a idéia verdadeira e as outras percepções, mostrando que as idéias fictícias, as falsas e as outras têm sua origem na imaginação, isto é, em certas sensações fortuitas e, por assim dizer, soltas,[95] que não nascem da própria potência da mente, mas de causas exteriores, conforme o corpo, em sonhos ou acordado, recebe vários movimentos. Ou, se se preferir, tome-se aqui por imaginação o que se quiser contanto que seja algo diverso do intelecto e onde a alma seja paciente; tanto faz que tomes o que quiseres, desde que saibamos que é alguma coisa vaga e da qual a alma sofre, sabendo ao mesmo tempo como, pelo intelecto, nos livramos dela. Por isso também ninguém se admire de que ainda não provei existir um corpo e outras coisas necessárias, e contudo falei da imaginação, do corpo e sua constituição, pois, como disse, pouco importa o que suponho, contanto que saiba ser algo vago, etc.

[90] Essa observação sobre a memorização é interessantíssima e importante do ponto de vista pedagógico. Encontramos considerações semelhantes no *Tratado da Alma*, de Vivès. (N. do T.)

[91] Conforme Aristóteles e os escolásticos, um dos sentidos internos, o que unifica as percepções dos sentidos externos e pelo qual o homem sente que sente (espécie de consciência sensível). (N. do. T.)

[92] Para nosso autor, o intelecto é da esfera do eterno; logo, não tem sentido falar de memória (como alguns escolásticos, que admitiam uma memória intelectual) ou esquecimento, pois não há passado, presente, nem futuro. Cf. *Ética*, II, 18, *escólio;* 44, *corolário 1* e *escólio, corolário 2;* V, 21-34. E eterno para Espinosa não é a totalidade do tempo, a unidade do antes e do depois, do começo e do fim, mas é a necessidade interna de uma idéia, ou a identidade da essência e da existência. (N. do T.)

[93] Se, porém, a duração é indeterminada, é imperfeita a memória dessa coisa, o que também parece que cada um aprendeu por natureza. Muitas vezes, com efeito, para acreditarmos melhor em alguém quanto ao que diz, perguntamos quando e onde aconteceu. Porque, ainda que as próprias idéias tenham a sua duração na mente, contudo, acostumados que estamos a determinar a duração por meio de alguma medida do movimento, o que também se faz com auxílio da imaginação, não observamos até agora nenhuma memória que seja da pura mente. (N. do A.)

[94] Essa coisa é a Natureza, única e inteligível. (N. do T.)

[95] Seguimos aqui a tradução neerlandesa, e não o texto latino. (N. do T.)

[85] Demonstramos, porém, que a idéia verdadeira é simples ou composta de simples e mostra como e por que algo é ou foi feito. Demonstramos também que seus efeitos objetivos na alma procedem conforme a razão da formalidade do próprio objeto; o que é o mesmo que os antigos disseram, a saber, que a verdadeira ciência procede da causa para os efeitos; a não ser que nunca, ao que eu saiba, conceberam, como nós aqui, a alma agindo segundo certas leis e como que um autômato espiritual. [86] Por conseguinte, quanto era possível no começo, adquirimos o conhecimento de nosso intelecto e tal norma da idéia verdadeira que não tememos mais confundir as coisas verdadeiras com as falsas ou as fictícias. Nem tampouco nos admiraremos de inteligir algumas coisas que de modo algum caem sob a imaginação, de que outras, totalmente opostas ao intelecto, estejam na imaginação, ou de que, afinal, haja outras que convêm com o intelecto. Com efeito, sabemos que as operações pelas quais são produzidas as imaginações se fazem conforme outras leis, inteiramente diversas das leis do intelecto, e que a alma se mantém, acerca da imaginação, apenas como paciente. [87] Pelo que também se vê com que facilidade podem cair em grandes erros os que não distinguem cuidadosamente a imaginação e a intelecção. Nestes, por exemplo: que a extensão deve estar em um lugar; deve ser finita, com partes que se distinguem realmente umas das outras; que é o primeiro e único fundamento de todas as coisas, e que num tempo ocupa um maior espaço que noutro, além de muitas outras coisas do mesmo gênero;[96] isso tudo se opõe à verdade, como mostraremos no devido lugar.

[88] A seguir, como as palavras são parte da imaginação, isto é, fingimos muitos conceitos na medida em que, vagamente, por alguma disposição do corpo, são compostos na memória, não se deve duvidar de que também as palavras, como a imaginação, podem ser a causa de muitos e grandes erros, se com elas não tivermos muita precaução. [89] Acrescente-se que são formadas de acordo com o arbítrio e a compreensão do vulgo, de modo que não são senão sinais das coisas como se acham na imaginação, mas não como estão no intelecto; o que claramente se vê pelo fato de que a todas as coisas que estão só no intelecto e não na imaginação puseram muitas vezes nomes negativos, como sejam, incorpóreo, infinito, etc., e também muitas coisas que são realmente afirmativas exprimem negativamente, e vice-versa, como são incriado, independente, infinito, imortal, etc., porque, sem dúvida, muito mais facilmente imaginamos o contrário disso, motivo pelo qual ocorreram antes aos primeiros homens e usaram nomes positivos. Muitas coisas afirmamos e negamos porque a natureza das palavras leva a afirmá-lo ou negá-lo, mas não a natureza das coisas; por isso, ignorando-a, facilmente tomaríamos algo falso por verdadeiro.

[90] Evitamos, além disso, outra grande causa de confusão e que faz com que o intelecto não reflita sobre si mesmo, a saber, quando, não fazendo distinção entre a imaginação e a intelecção, cremos que aquilo que imaginamos mais facilmente é também mais claro para nós, e julgamos inteligir o que imaginamos. Por isso, antepomos o que se deve pospor, e assim se desfaz a verdadeira ordem do progresso e não se conclui nada legitimamente.

[91] [97] Ademais, para que afinal cheguemos à segunda parte deste método, proporei primeiro o nosso intuito neste método e a seguir os meios para atingi-lo. O escopo,

[96] Quase todas são teses tradicionais, que vêm desde os gregos, através dos escolásticos (inclusive os árabes) e de Descartes. (N. do T.)

[97] A regra principal desta parte é, como se segue da primeira, enumerar todas as idéias que achamos em nós provindas do puro intelecto, a fim de distingui-las das que imaginamos, o que se deve deduzir das propriedades de cada uma, a saber, da imaginação e da intelecção. (N. do A.)

pois, é ter idéias claras e distintas, tais, a saber, que provenham da pura mente e não de movimentos fortuitos do corpo. A seguir, para que todas as idéias sejam reduzidas a uma, tentaremos ligá-las e ordená-las de tal modo que nossa mente, quanto possível, reproduza objetivamente a formalidade da natureza, no todo e em cada uma de suas partes.

[92] Quanto ao primeiro ponto, como já dissemos, exige-se para o nosso último fim que a coisa seja concebida por sua essência tão-somente, ou por sua causa próxima. A saber, se a coisa é em si, ou, como vulgarmente se diz, causa de si mesma, deverá ser inteligida só por sua essência; se, porém, a coisa não é em si, mas exige uma causa para existir, deve ser inteligida por sua causa próxima. Porque, de fato,[98] o conhecimento do efeito nada mais é que adquirir um mais perfeito conhecimento da causa. [93] Logo, nunca poderemos, enquanto tratamos da investigação das coisas, concluir algo de abstrações, e tomaremos muito cuidado em não misturar o que está só no intelecto com o que está na coisa. Mas a melhor conclusão se tirará de alguma essência particular afirmativa, ou seja, de uma verdadeira e legítima definição. Efetivamente, o intelecto não pode descer de axiomas só universais a realidades singulares, visto que os axiomas se estendem a coisas infinitas e não determinam o intelecto para contemplar uma coisa singular mais do que outra. [94] Por isso, o reto caminho da invenção é formar os conhecimentos segundo alguma definição dada, o que se processará tanto mais feliz e facilmente quanto melhor definirmos alguma coisa. Portanto, o essencial de toda esta segunda parte do método consiste só nisso, a saber, em conhecer as condições de uma boa definição e, a seguir, no modo de as encontrar. Primeiramente, pois, tratarei das condições da definição.

[95] Uma definição, para que seja dita perfeita, deverá explicar a essência íntima da coisa,[99] cuidando-se que não usemos em seu lugar algumas propriedades. A fim de explicá-lo, omitindo outros exemplos, para não parecer que quero apontar os erros dos outros, citarei apenas o exemplo de alguma coisa abstrata, que é igual qualquer que seja a sua definição, a saber, o exemplo do círculo; o qual, se se define como uma figura cujas linhas traçadas do centro para a circunferência são iguais, ninguém deixará de ver que tal definição não explica de modo algum a essência do círculo, mas só uma propriedade sua. E ainda que, como disse, isto pouco importe quando se trata de figuras e outros seres de Razão, muito contudo significa no atinente a seres físicos e reais; a saber, porque as propriedades das coisas não se entendem enquanto se ignoram suas essências,[100] pois, se deixarmos estas, necessariamente perverteremos a concatenação do intelecto, que deve reproduzir a concatenação da Natureza, e afastar-nos-emos totalmente do nosso escopo. [96] Portanto, para livrar-nos desse erro, devemos observar o seguinte na definição:

I. Se a coisa for criada, a definição deverá, como dissemos, abranger a causa próxima. O círculo, por exemplo, conforme essa norma, deve ser definido como a figura descrita por uma linha com uma extremidade fixa e a outra móvel, definição que claramente contém a causa próxima.

II. Requer-se um tal conceito ou definição da coisa que todas as suas propriedades (quando a coisa é vista isoladamente, mas não junto com outras) possam concluir-se

[98] Nota que aqui se vê não podermos inteligir nada da Natureza, sem, ao mesmo tempo, tornar melhor o conhecimento da *causa prima*, ou Deus. (N. do A.)

[99] Idéia comum nas obras de Espinosa, como *Cogit. Met.*, I, capítulo 2, § *Epístola 34; Ética*, I, 8, *escólio* (N. do T.)

[100] Já Aristóteles definia o próprio como aquilo "que não mostra a essência" *(Tópicos)*. (N. do T.)

dela, como se percebe nesta definição do círculo, pois dela claramente se infere que todas as linhas tiradas do centro para a circunferência são iguais. Que isto seja uma exigência necessária da definição é tão manifesto ao observador que não parece valer a pena demorar-nos em sua demonstração, nem provarmos que, devido a essa segunda condição, toda definição deve ser afirmativa. Falo da afirmação do intelecto, pouco cuidando da verbal, que, pela falta de palavras, talvez possa exprimir-se, às vezes, negativamente, conquanto se entenda de modo afirmativo.[101]

[97] Os requisitos, porém, da definição da coisa incriada são os seguintes:

I. Que exclua toda causa, isto é, que o objeto não exija nada mais que seu próprio ser para sua explicação.

II. Que, dada a sua definição, não reste lugar para a pergunta: "Existe ou não?"[102]

III. Que não contenha, no sentido real, substantivos que possam ser adjetivados, ou seja, que não possa ser explicada em termos abstratos.

IV. Exige-se, por último (embora isto não necessite muito ser anotado), que de sua definição se concluam todas as suas propriedades. Tudo isso são coisas manifestas a quem prestar bem atenção.

[98] Disse também que a melhor conclusão há de ser tirada de alguma essência particular afirmativa, pois quanto mais especial for a idéia, mais distinta será e, portanto, mais clara. Logo, o que acima de tudo devemos procurar é o conhecimento das coisas particulares.

[99] Quanto à ordem, porém, e para que todas as nossas percepções se coordenem e se unam, exige-se que, o mais cedo que se possa fazer e que a Razão postula, investiguemos se existe algum ser (e ao mesmo tempo qual é) que seja a causa de todas as coisas, a fim de que sua essência objetiva seja também a causa de todas as nossas idéias. Aí então nossa mente, como dissemos, reproduzirá a Natureza no máximo grau possível, pois terá objetivamente tanto sua essência, como sua ordem e união. Disso podemos ver ser-nos antes de tudo necessário que sempre deduzamos todas as nossas idéias das coisas físicas, ou seja, dos seres reais, indo, quanto se pode fazer segundo a série das causas, de um ser real para outro ser real, de modo a não passarmos a idéias abstratas e universais, quer não deduzindo delas nada de real, quer não as concluindo de coisas reais. Ambas as coisas, com efeito, interrompem o verdadeiro progresso do intelecto. [100] Note-se, porém, que por série das causas e dos seres reais não entendo aqui a série das coisas singulares e móveis, mas apenas a série das coisas fixas e eternas. Realmente, seria impossível para a fraqueza humana alcançar a série das coisas singulares e mutáveis, tanto devido à sua quantidade, que ultrapassa todo número, como devido às infinitas circunstâncias numa e mesma coisa, das quais cada um pode ser a causa de que a coisa exista ou não exista, já que a existência delas não tem conexão nenhuma com sua essência, ou (como já dissemos) não é uma verdade eterna. [101] Efetivamente, também não é necessário que intelijamos a série delas, visto que as essências das coisas singulares e móveis não devem ser deduzidas da sua série ou ordem da existência. Com efeito, esta última (a ordem da existência) não nos dá outra coisa senão denominações extrínsecas, relações ou, quando muito, circunstâncias, coisas que estão longe de constituir a essência íntima das coisas. Esta, entretanto, só se há de procurar nas coisas fixas e eternas e, ao mesmo tempo, nas leis inscritas nessas coisas como em seus verdadeiros códigos, e

[101] Conforme o que disse no § 89. (N. do T.)

[102] Em latim *"an sit"*, modo como os escolásticos intitulavam a questão sobre a existência de Deus. Na *Ética*, Espinosa começa definindo Deus como existência necessária *(causa sui)*. (N. do T.)

segundo as quais são feitas e ordenadas todas as coisas singulares. De fato, estas coisas singulares e mutáveis dependem tão íntima e essencialmente (por assim dizer) das coisas fixas que sem elas não podem existir nem ser concebidas.[103] Portanto, estas coisas fixas e eternas, ainda que sejam singulares, serão para nós, por sua presença em toda parte e latíssima potência, como que universais, ou gêneros das definições das coisas singulares e mutáveis, e causas próximas de todas as coisas.

[102] Mas, sendo isso assim, não pouca dificuldade parece subsistir para que possamos chegar ao conhecimento destas coisas singulares, pois conceber todas as coisas juntas supera muito as forças do intelecto humano. A ordem, porém, para se inteligir um antes do outro não derivará, como dissemos, da sua série de existir, nem tampouco das coisas eternas. Com efeito, aí são todas simultâneas por natureza. Logo, necessariamente hão de ser procurados outros auxílios além daqueles que usamos para inteligir as coisas eternas e suas leis; contudo, aqui não é o lugar de expor isso, nem se precisa fazê-lo senão depois de havermos adquirido um conhecimento suficiente das coisas eternas e das suas infalíveis leis, e depois que se tenha tornado clara para nós a natureza de nossos sentidos.

[103] Antes de nos lançarmos ao conhecimento das coisas singulares, haverá tempo de versar sobre esses auxílios, que tenderão todos a sabermos fazer uso de nossos sentidos e realizar, segundo certas leis e certa ordem, experiências suficientes para determinar a coisa que é investigada,[104] a fim de, por último, concluirmos delas segundo que leis das coisas eternas foi feita, e conhecermos sua natureza íntima, como mostrarei em seu lugar. Aqui (para voltar ao que tencionávamos), somente procurarei expor o que parece necessário a fim de que possamos chegar ao conhecimento das coisas eternas, formando definições delas nas condições acima expostas.

[104] Para isso, é preciso relembrar o que dissemos antes,[105] a saber, que, quando a mente se aplica a algum pensamento a fim de examiná-lo e deduzir dele em boa ordem o que legitimamente se pode deduzir, se ele for falso, descobrirá a falsidade, mas, se for verdadeiro, continuará felizmente[106] a deduzir daí, sem nenhuma interrupção, coisas verdadeiras; isso, digo, é o que se requer para o nosso intento, pois nossos pensamentos não podem ser determinados por nenhum outro[107] fundamento. [105] Se, portanto, desejamos investigar a primeira coisa de todas, urge haver algum fundamento que dirija para lá nossos pensamentos. A seguir, sendo o método o próprio conhecimento reflexivo, esse fundamento que deve dirigir nossos pensamentos não pode ser nenhum outro senão o conhecimento daquilo que constitui a forma da verdade e o conhecimento do intelecto, bem como de suas propriedades e forças, porque, adquirido esse, teremos o fundamento donde deduzir nossos pensamentos, e o caminho pelo qual o intelecto, quanto sua capacidade o permite, poderá chegar ao conhecimento das coisas eternas, levando-se em conta, em todo caso, as forças intelectuais.

[103] Cf. *Ética*, 21 e ss. (N. do T.)

[104] Sempre haverá necessidade dos sentidos e da experiência para o conhecimento das coisas particulares, como é o caso da física espinosana. O autor promete, pouco depois, voltar ao assunto, mas não o fez nesta obra inacabada. (N. do T.)

[105] No § 61. (N. do T.)

[106] Van Vloten-Land não tem razão nenhuma de fazer figurar no texto *"faciliter"* e só em nota *"feliciter"*, pois este é o termo que figura no § 61, tanto mais que *"faciliter"* não é vocábulo de bom latim, e pouco antes, no mesmo parágrafo, figurava *"facile"*, o que é correto. (N. do T.)

[107] O "outro" é acréscimo da tradução holandesa. Traduzimos *terminari* por "ser determinado", cf. o § 80, equivalente a "ser dirigido", como se vê no parágrafo seguinte. (N. do T.)

[106] Ora, se pertence à natureza do pensamento formar idéias verdadeiras, como se mostrou na primeira parte, cumpre agora inquirir o que entendemos por forças e potência do intelecto. Como, porém, a parte principal do nosso método é inteligir otimamente as forças do intelecto e sua natureza, somos necessariamente obrigados (pelo que expus nesta segunda parte do método) a deduzir isso da própria definição do pensamento e do intelecto. [107] Mas até agora não tivemos regra alguma para descobrir as definições, e como não as podemos dar sem conhecer a natureza ou definição do intelecto e seu poder, segue-se que ou a definição do intelecto tem de ser clara por si, ou nada podemos inteligir. Ela, entretanto, não é absolutamente clara por si; contudo, visto que as propriedades do intelecto (como tudo o que provém dele) não podem ser percebidas clara e distintamente, a não ser depois de conhecida a natureza delas, conclui-se que a definição do intelecto será notória por si, desde que prestemos atenção a suas propriedades inteligidas por nós clara e distintamente.[108] Enumeremos, pois, aqui as propriedades do intelecto e reflitamos sobre elas, começando a tratar de nossos instrumentos inatos.

[108] As propriedades que principalmente notei e que entendo com clareza são as seguintes:

I. Que envolve a certeza, isto é, sabe que formalmente as coisas são tais como nele estão contidas objetivamente.

II. Que percebe certas coisas, ou seja, forma certas idéias absolutamente, e algumas a partir de outras. Assim é que forma a idéia da quantidade absolutamente, sem referência a outros conhecimentos, ao passo que o mesmo não sucede com a idéia do movimento, a qual supõe a idéia de quantidade.

III. As idéias que ele forma absolutamente exprimem a infinidade, enquanto que as determinadas são formadas de outras. Realmente, se percebe a idéia de quantidade por uma causa, determina-a, como quando pelo movimento de algum plano percebe que nasce um corpo, ou pelo movimento da linha um plano, ou enfim pelo movimento do ponto uma linha, percepções que não servem para inteligir a quantidade, mas só para determiná-la. Isso aparece pelo fato de concebermos essas idéias quase como nascendo do movimento, o qual, contudo, não se percebe sem a percepção da quantidade. E poderíamos também continuar o movimento ao infinito para formar a linha, o que de maneira alguma poderíamos fazer se não tivéssemos a idéia de uma infinita quantidade.

IV. Forma as idéias positivas antes das negativas.

V. Percebe as coisas não tanto sob a duração como sob certo aspecto da eternidade *(sub quadam specie aeternitatis)* e em número infinito, ou, antes, na percepção das coisas não olha nem o número nem a duração: quando, porém, as imagina, percebe-as sob certo número, com duração e quantidade determinadas.

VI. As idéias claras e distintas que formamos parecem seguir-se apenas da necessidade da nossa natureza, de modo que se assemelham dependentes unicamente, de um modo absoluto, do nosso poder; as confusas, porém, ao contrário, pois muitas vezes se formam contra a nossa vontade.

VII. De muitos modos a mente pode determinar as idéias das coisas que o intelecto forma das outras (idéias). Por exemplo, para determinar o plano da elipse, finge um estilete preso a uma corda, movendo-se ao redor de dois centros; ou concebe infinitos pontos

[108] Como muito bem observa Lívio Teixeira *(Tratado da Reforma da Inteligência,* São Paulo, Companhia Editora Nacional [1966], pp. 60-62), não se trata de um conhecimento dedutivo, mas de um processo regressivo ou analítico do pensamento, lembrando também a transição dos instrumentos naturais para os artificiais. (N. do T.)

tendo sempre uma mesma e certa relação com uma determinada linha reta; ou um cone cortado por algum plano oblíquo, de modo que o ângulo da inclinação seja maior que o ângulo do vértice do cone; ou de outros infinitos modos.

VIII. Tanto mais perfeitas são às idéias quanto maior perfeição de algum objeto exprimirem. De fato, menos admiramos o construtor que traçou o plano de uma capela do que aquele que planejou um templo insigne.

[109] Nas coisas restantes que se referem ao pensamento, como o amor, a alegria, etc., não me demoro, porque nem importam ao nosso assunto presente, nem também podem ser concebidas sem a percepção do intelecto, visto que, suprimindo-se de todo a percepção, também desaparecem absolutamente.

[110] As idéias falsas e fictícias nada têm de positivo (como mostramos à saciedade) pelo que sejam ditas falsas ou fictícias, mas somente são consideradas tais por um defeito do conhecimento. Logo, as idéias falsas e fictícias, como tais, nada nos podem ensinar sobre a essência do conhecimento, a qual deve ser procurada nas propriedades positivas que acabamos de enumerar. Quer dizer que cumpre já estabelecer alguma coisa de comum, de que necessariamente se seguirão estas propriedades, ou seja que, dado isso, elas se seguirão necessariamente, e, tirado, todas elas serão suprimidas.[109]

Falta o resto.

[109] Se a obra não fosse interrompida aqui, Espinosa chegaria à definição do intelecto e, depois de cumprido o programa exposto no § 49 (além de pontos secundários a que fizera alusão ou que prometera tratar), estaria de posse da idéia do Ser perfeitíssimo ou Deus. Achar-se-ia, assim, aberto o caminho para a *Ética*, numa exposição *ordine geometrico* (cf. nota 92). (N. do T.)

ÉTICA

DEMONSTRADA À MANEIRA DOS GEÔMETRAS

PARTE I

DE DEUS

Tradução e notas de JOAQUIM DE CARVALHO

Aos Meus Amigos

Antônio Sérgio
Henrique de Vilhena
M. Ferreira de Mira

em reconhecimento da solidariedade moral que me prestaram em 1935, dedico esta tradução

Nullas ex omnibus rebus, quae in protestate mea non sunt, pluris facio, quam cum Viris veritatem sincere amantibus foedus inire amicitiae.[1]

Espinosa

[1] Tradução: Nada estimo mais, entre todas as coisas que não estão em meu poder, do que contrair uma aliança de amizade com homens que amem sinceramente a verdade. (N. do E.)

Advertência Bibliográfica

A presente tradução segue o texto da *Spinoza Opera* im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Car Gebhardt, vol. II (s. d. Heidelberg, Carl Winter, ed.). Consultamos também a ed. de Giovanni Gentile, B. Spinoza, *Etica*. Texto latino com nota. Bari, 1915.

Dentre as traduções, utilizamos principalmente:

— Spinoza, *Éthique,* trad. nouvelle de Charles Appuhn, Paris, ed. Garnier.

— Spinoza, *Éthique,* trad. de R. Lantzenberg, Paris, ed. E. Flammarion.

— Spinoza, *Éthique,* Première partie et fragments. Trad. nouvelle par A. Cuvillier, Paris. Ed. Larousse.

— Spinosa, *Etica.* A cura di Antonio Renda. Milão, 1939.

— *The Philosophy of Spinoza* as contained in the first, second, and fifth parts of the "Ethics" and in extracts from the third and fourth. Translated from the Latin, and edited with notes by George Stuart Fullerton. Nova York, 1907.

— Spinoza, *Ethik.* Ubersetzt und mit einer Einleitung und einem Register versehen von Otto Baensch. 10.ª ed. Lípsia, 1922.

O *Korte Verhandlung van God de Mensch en deszelfs Welstand* foi utilizado na tradução de Charles Appuhn, *Oeuvres de Spinoza,* vol. I, Paris, ed. Garnier.

DEFINIÇÕES [2]

I. Por causa de si entendo aquilo cuja essência [3] envolve a existência; ou por outras palavras, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão como existente. [4]

II. Diz-se que uma coisa é *finita* no seu *gênero* [5] quando pode ser limitada por outra coisa da mesma natureza. [6]

Por exemplo: Um corpo diz-se que é finito porque sempre podemos conceber outro que lhe seja maior.

[2] No *Da Correção do Intelecto* diz que a definição, para ser perfeita, *debebit intimam essentiam rei explicare.** Isso mostra que para Espinosa a definição não é a explicitação lógica de um conceito mediante o gênero próximo e a diferença específica. Este tipo de definição assenta nas propriedades, está ligado ao método da divisão e é diferencial, enquanto que as definições de Espinosa pretendem ser *essenciais*, isto é, dar a idéia clara e distinta da essência da coisa definida e da qual a idéia é inseparável; por isso identifica definição verdadeira com idéia adequada, isto é, essência objetiva, ou, por outras palavras, a essência presente ao intelecto que define: *ea rei idea sive definitio*** *(Epístola* LX). Na *Epístola* IX distingue os seguintes *genera:* a definição que *explicat rem prout est extra intellectum...*,*** isto é, a definição, e a definição que *explicat rem, prout a nobis concipitur vel concipi potest...*,**** que é a definição nominal. Em rigor, as definições aqui dadas são deste tipo; porém, pela intenção pertencem ao primeiro, dado que no sistema de Espinosa tudo se passa como expressão da necessidade real, que também é a necessidade lógica.
As definições aqui apresentadas enunciam conceitos fundamentais, dada a esposição *more geometrico* do sistema. "A meu ver", escreveu Espinosa no final da *Epístola* LX, "a única regra a observar é que cumpre achar uma definição da qual tudo possa deduzir-se... Propondo-me a tirar do conceito de uma coisa tudo o que dele é possível deduzir, é bem de ver que o que vem depois é mais difícil do que o que está antes."
Com serem distintas, as oito definições assentam na discriminação de duas determinações ontológicas: o ser que é causa de si, possui infinitos atributos, é livre, etc., isto é, a substância, ou Deus, e o ser que não é causa de si, isto é, é condicionado, existe e é concebido por outro, ou seja, os modos. (N. do T.)
* Tradução: Deverá explicar a essência íntima da coisa. (N. do E.)
** Tradução: Esta idéia da coisa ou definição. (N. do E.)
*** Tradução: Explica a coisa como é fora do intelecto. (N. do E.)
**** *Tradução:* Explica a coisa como é concebida por nós ou como pode ser concebida. (N. do E.)

[3] Vide a *definição 2* da *proposição 2. Essência* não tem o sentido de universal nem o de entidade ideal; é o ser próprio, tanto na ordem das idéias como na das coisas. (N. do T.)

[4] Vide nota 1 do Apêndice. (N. do T.)

[5] Esta noção opõe-se a ente *absolutamente* infinito. Vide *definição 6* e sua explicação. (N. do T.)

[6] Freundenthal, *Spinoza und die Scholastik (Espinosa e a Escolástica), 120,* mostrou a origem escolástica desta noção de ser ou coisa finita, exposta notadamente por Suárez nas *Disputationes Metaphysicae (Controvérsias Metafísicas),* XXX, s. 2: *Dicitur aliquid finitum, non quia est hoc et non aliud, sed quia terminatur ad aliud.**
É ainda de notar, sob o ponto de vista histórico, que Espinosa, após Suárez (*Disp. Met.* XXVIII, I) e outros escolásticos, não separou as definições de finito e de infinito; e sob o ponto de vista lógico, que o conceito de infinito é uma maneira diversa de exprimir o conceito de causa de si *(causa sui).* (N. do T.)
* Tradução: Diz-se que algo é finito não porque é esta coisa e não aquela, mas porque é limitado em outra coisa. (N. do E.)

Do mesmo modo, um pensamento é limitado por outro pensamento. Porém um corpo não é limitado por um pensamento, nem um pensamento por um corpo.[7]

III. Por substância entendo o que existe em si e por si é concebido, isto é, aquilo cujo conceito não carece do conceito de outra coisa do qual deva ser formado.[8]

IV. Por atributo entendo o que o intelecto percebe da substância como constituindo a essência dela.[9]

V. Por *modo* entendo as afecções[10] da substância, isto é, o que existe noutra coisa pela qual também é concebido.[11]

VI. Por Deus entendo o ente absolutamente infinito, isto é, uma substância que consta de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita.[12]

EXPLICAÇÃO

Digo que é *absolutamente* infinito, e não que é infinito no seu gênero; porquanto ao que somente é infinito no seu gênero podem negar-se-lhe infinitos atributos, e, pelo contrário, ao que é absolutamente infinito pertence à respectiva essência tudo o que exprime uma essência e não envolve qualquer negação.

VII. Diz-se *livre*[13] o que existe exclusivamente pela necessidade da sua natureza e por si só é determinado a agir; e dir-se-á *necessário,* ou mais propriamente, coagido, o

[7] Cf. *hic., axioma 5 e proposição 10;* e na *Ética,* III, *proposição 2.* Esta definição implica a teoria, adiante exposta, da homogeneidade da série causal e a da autonomia da ordem das idéias e a da ordem das coisas, equivalentes mas incomunicáveis. (N. do T.)

[8] Vide nota 2 do Apêndice. (N. do T.)

[9] *Atributo* não tem sentido lógico de predicado, isto é, o que se afirma ou nega de um sujeito, mas sentido metafísico, isto é, a determinação de uma propriedade essencial da substância. Veja-se na nota 3 do Apêndice a indicação de alguns dos problemas que esta definição suscita. (N. do T.)

[10] *Affectio,* no texto. Quando se refere propriamente a estado afetivo, emprega o termo *affectus.* (N. do T.)

[11] Quer dizer: a existência modal não é autônoma, mas o existir por outra coisa *(in alio)* não quer dizer que exista nela como conteúdo. Modo tem o sentido de acidente, como mostra a *Espístola* IV (1661). (N. do T.)

[12] Leibniz observou, em *Nouvelles Remarques sur l'Éthique de Spinoza (Novas Anotações à Ética de Espinosa)* que cumpria mostrar a equipolência das duas partes da definição, o que Espinosa não fez; e, além de outras críticas, observou ainda que as coisas compostas podem ter várias definições, mas o que é simples somente comporta uma, cuja essência só de uma maneira pode ser expressa.

Freudenthal julgou que está subjacente a estes conceitos de Deus a noção escolástica de *ens quo majus concipi non potest,** que é a premissa maior do argumento ontológico.

Esta definição é de relacionar com *Ética,* I, 9 e 10; II, 7, *escólio;* a *Epístola* LVI e com *Tratado Breve,* I, capítulo 2, onde dentre outras coisas, diz que a razão pela qual Deus é um ser que possui infinitos atributos é que "o nada, não podendo ter nenhum atributo, o todo deve ter todos os atributos. . ." (N. do T.)

* Tradução: O ser com relação ao qual não se pode conceber outro maior. (N. do E.)

[13] Estas definições são fundamentais. Vide a anotação à *proposição 32.* Pode receber-se como paráfrase a seguinte passagem da carta (LVIII) de Espinosa a Shuller: ". . . Digo ser livre o que existe e age exclusivamente pela necessidade da sua natureza; e coagido o que por algo *(ab alio)* é determinado a existir e a operar de certa e determinada maneira *(ratio).* Deus, por exemplo, existe livremente embora exista necessariamente, porque existe pela única necessidade da sua natureza. . . Note bem: eu não faço consistir a liberdade numa decisão livre, mas na livre necessidade. . . . . . Desçamos, porém, às coisas criadas, que todas são determinadas por causas externas a existir e a agir de maneira certa e determinada. Para tornar isso claro e inteligível, conceba-se uma coisa muito simples. Por exemplo: uma pedra recebe uma causa externa que a impele certa quantidade de movimento; se vier a cessar a causa externa do impulso ela continuará a mover-se neces-

que é determinado por outra coisa a existir e a operar de certa e determinada maneira *(ratione)*.[14]

VIII. Por *eternidade* entendo a própria existência enquanto concebida como seqüência necessária da mera *(ex sola)* definição de coisa eterna.

Explicação

Pois que tal existência se concebe, assim como a essência da coisa, como verdade eterna, daí resulta que não pode ser explicada pela duração ou pelo tempo, ainda que se conceba a duração sem começo nem fim.[15]

Axiomas[16]

I. Tudo o que existe, existe em si ou noutra coisa.[17]

II. O que não pode ser concebido por outra coisa deve ser concebido por si.[18]

sariamente. Conseqüentemente, a permanência da pedra em movimento é coagida, e tem de ser definida não como necessária mas pelo impulso da causa externa . . ." Como se vê, chama liberdade à necessidade intrínseca, isto é, a determinação que tem por causa a própria essência. Daqui resulta que a noção espinosana de liberdade nada tem que ver com a noção de livre arbítrio e com a de contingência, e que o conceito que lhe é antitético é o da coação, isto é, de determinação extrínseca. Assim entendida, a liberdade não é uma propriedade do sujeito, mas um estado do ser. Cf. com *Ética*, I, 17, *corolário;* 49, *escólio; Apêndice;* III, 2, *escólio;* V, 34, *escólio; Epístolas* LVI e LVIII; *Tratado Político*, 1, 7.
Sobre os antecedentes deste conceito, vide o estudo citado de Freudenthal e o artigo de Hamelin, *Sur une des Origines du Spinozisme* (o estoicismo), em *Année Philosophique*, XI (1900). (N. do T.)

[14] *Ratio* deve entender-se no sentido de *ratio fiendi*, isto é, razão da contingência; e traduzimos por "maneira" para evitar o emprego da palavra modo, dado o sentido que este tem na *Ética*. Cuvilier traduz por *loi;* Otto Baensch, por *Weise;* Ant. Renda, por *guisa*. (N. do T.)

[15] Adiante serão anotados estes conceitos de eternidade, de tempo e de duração, especialmente no Livro II. Baste agora acentuar que têm em Espinosa um sentido diferente do nosso corradded. Assim: Eternidade, somente aplicável a Deus ou à substância, exclui a noção de temporalidade e da própria duração sem fim. É a negação do tempo. Duração, que corresponde ao conceito corradded de tempo, reporta-se à Natureza Naturada, isto é, aos seres e coisas que procedem da Natureza Naturante, e implica a noção de continuidade sem fim. O tempo não tem realidade: é um *modus cogitandi.**
O conceito de eternidade como negação do tempo procede originariamente de Platão *(Timeu*, 37 d) e afirmou-o Santo Agostinho, *Confissões* e *De Trinitate — Sobre a Trindade)*, 11, 5, onde diz: *Ordo temporum in aeterna Dei sapientia sine tempore est.*** Vide as análises de Hallet, que adiante referiremos. (N. do T.)
* Tradução: É um modo de pensar. (N. do E.)
** Tradução: A ordem dos tempos na sabedoria eterna de Deus é sem tempo. (N. do E.)

[16] Para Espinosa o axioma distingue-se da definição real pela extensão, visto abranger verdades eternas e noções comuns *(Ética*, I, 8, *escólio);* e da definição nominal, por ser intrinsecamente verdadeiro. Estes axiomas precisam especialmente as noções de existência intrínseca inerente à natureza da coisa e de existência condicionada por outra, e são particularmente importantes o IV e o VI. Vide *Epístola* CXI, de Oldenburgo (1661), e IV, como a resposta de Espinosa. (N. do T.)

[17] Distinção da substância e dos modos; donde o axioma conter potencialmente a concepção espinosana da realidade.
A doutrina do axioma era vulgar na Escolástica, sendo, porém, possível que Espinosa a tivesse colhido nos *Principes de Philosophie (Princípios de Filosofia)* I, 48-9, pois nas *Cogitata Metaphysica (Pensamentos Metafísicos)*, 11, 5, § 1 escreve que Descartes *tradidit . . . in rerum natura nihil praeter subtantias et earum modos dari.** Pela forma, como pelas fontes, o axioma implica a realidade objetiva dos modos, notadamente finitos — o que tem sido controvertido pelos defensores da concepção idealista dos modos. (N. do T.)
* Tradução: Ensinou . . . em a natureza nada há fora da substância e de seus modos.

[18] Mostra que a distinção ontológica do *axioma* 1 é também válida quanto à respectiva inteligibilidade. (N. do T.)

III. De uma dada causa determinada segue-se necessariamente um efeito; se não existe qualquer causa determinada, é impossível seguir-se um efeito.[19]

IV. O conhecimento do efeito depende do conhecimento da causa e envolve-o.[20]

V. Coisas que nada tenham de comum entre si também não podem ser entendidas umas pelas outras, ou, por palavras diversas, o conceito de uma não envolve o conceito da outra.[21]

VI. A idéia verdadeira deve convir ao seu ideato.[22]

VII. A essência do que pode ser concebido como inexistente não envolve a existência.[23]

[19] Isto é: todo efeito tem necessariamente uma causa e toda causa atua necessariamente. A primeira parte é afirmação vulgar, mormente depois de Aristóteles, e que os escolásticos exprimiam pela frase: *nihil fit sine causa;** a segunda parte também é, exprimindo-a Santo Tomás de Aquino na *Summa Theologiae (Suma Teológica),* 1, 96, 3: *causa cessante cessat effectus.*** (N. do T.)

* Tradução: Nada acontece sem causa. (N. do E.)

** Tradução: Cessando a causa, cessa o efeito. (N. do E.)

[20] Axioma de importantes conseqüências; nele se acusa a identificação do conceito de causa com o de fundamento lógico, e, portanto, a da significação ontológica com a relação lógica. Foi por ter estabelecido perfeita identidade entre a ordem lógica e a ordem real que Espinosa atribuiu valor decisivo ao método geométrico e às demonstrações nele baseadas. Depreende-se ainda que Espinosa considera verdadeiramente legítimo o conhecimento que procede da causa para o efeito, e não vice-versa; por isso, na exposição do seu sistema, na *Ética,* Espinosa parte da causa infinita, isto é, de Deus, e pode logicamente dizer que o primeiro e o maior erro de Descartes e de Bacon consistiu em estarem distantes do conhecimento da causa primeira e origem de tudo o que existe (*Epístola* XI). (N. do T.)

[21] Isto é, causa e razão de ser são uma só e mesma coisa; e, portanto, identidade do processo real da ordem natural *(ordo rerum)* e do processo racional da ordem ideal *(ordo idearum).*
Freudenthal investigou os antecedentes históricos deste axioma a partir de Aristóteles, merecendo atenção especial Maimônides *(Moreh Nebukim,* II, 22, 2) e Suárez *(Disp. Met.,* XII, s. I: *Ad rationem principii non satis esse ut sit prius alio, sed necessarium esse ut inter illa sit aliqua connexio, vel consectio unius ab alio, quod principium denominatur.** (N. do T.)

* Tradução: Para a justificação de um princípio não basta que seja anterior a outro, mas é necessário que entre eles haja alguma conexão, ou seqüência de um por outro, o que se denomina princípio. (N. do E.)

[22] Isto é, coisa ideada ou representada. Ideato tem sentido mais geral que objeto; por isso a empregamos de preferência a esta última palavra.
Este axioma não equivale à definição de verdade, pois, segundo Espinosa, *verum index sui,* isto é, a idéia verdadeira concorda com o seu ideato porque é verdadeira, ou, ainda, não é verdadeira por concordar com o ideato. (Vide Livro II, *definição 4.)* Implica, porém, o abandono da noção tradicional da verdade como *adequatio rei et intellectus** e sua substituição pelo princípio (cartesiano) de que o pensamento verdadeiro possui validade intrínseca, isto é, por ser verdadeiro é que convém ao ideato, ou objeto pensado, não sendo verdadeiro por convir ao objeto. Por isso, embora o axioma pareça corresponder a frases que Freudenthal investigou, v. g. Suárez, *Disp. Met.,* VIII, s. I. [*veritas est*] *conformitas judicii ad rem cognitam prout in se est,*** o seu sentido não se harmoniza com o realismo escolástico, apesar de também ser realista. Vide Brunschvicg, *La Révolution Cartésienne et la Notion Spinoziste de la Substance,* em *Revue de Métaphysique et de Moral* (1903), pp. 772-3 *(A Revolução de Descartes e a Noção de Substância em Espinosa.)* (N. do T.)

* Tradução: Adequação da coisa e do intelecto. (N. do E.)

** Tradução: Verdade é a conformidade do juízo com a coisa conhecida como é em si. (N. do E.)

[23] Este axioma é expressão de uma doutrina, densa de dificuldades, acerca da essência, da existência e das respectivas relações, e cujos passos se encontram em todos os escritos de Espinosa. Sobre estes assuntos é capital A. Rivaud, *Les Notions d'Essence et d'Existence dans la Philosophie de Spinoza (As Noções de Essência e de Existência na Filosofia de Espinosa),* Paris, 1906. (N. do T.)

PROPOSIÇÃO I

A substância é por natureza anterior às suas afecções.[24]

DEMONSTRAÇÃO

É evidente pelas *definições 3* e *5*.

PROPOSIÇÃO II

Duas substâncias que tenham atributos diversos nada têm de comum entre si.

OUTRA DEMONSTRAÇÃO

É também evidente pela *definição 3*. Com efeito, cada uma delas deve existir em si e por si deve ser concebida, ou, por outras palavras, o conceito de uma não envolve o conceito da outra.[25]

PROPOSIÇÃO III

De coisas que nada tenham de comum entre si, uma não pode ser causa da outra.

DEMONSTRAÇÃO

Se nada têm de comum entre si, é de conseqüência pelo *axioma 5* que não podem ser entendidas mutuamente, e por isso pelo *axioma 4* uma não pode ser causa de outra. *Q. e. d.*[26]

PROPOSIÇÃO IV

Duas ou mais coisas que sejam distintas distinguem-se entre si ou pela diversidade dos atributos das substâncias ou pela diversidade das afecções das mesmas substâncias.

[24] A anterioridade da substância não deve ser entendida como anterioridade no tempo ou prioridade lógica, mas como precedência da atividade produtora em relação à coisa produzida. Era este o juízo de Suárez *(Disp. Met.*, XXIX, s. I) que Freudenthal invocou, dentre outros escolásticos, para mostrar o largo tratamento desta *proposição* na filosofia anterior a Espinosa. É ainda de notar que no *Tratado Breve, Apêndice. axioma I,* Espinosa escreve: A substância é por sua natureza anterior às respectivas modificações. (N. do T.)

[25] Esta demonstração equivale a negar a pluralidade de substâncias semelhantes, e portanto a estabelecer a identidade de substâncias indiscerníveis. Ela fundamenta também a infinidade da substância, dado que é finita a coisa que é limitada por outra da mesma natureza. Harry A. Wolfson é de opinião que Espinosa teve em vista nesta *proposição* a distinção entre substância imaterial, isto é, Deus, e substância material, a qual é refutada na *proposição* seguinte (vide *Spinoza and the Unity of Substance — Espinosa e a Unidade da Substância* - em *Chronicon Spinozanum,* t. II, pp. 99-100).

[26] Wolfson considera que está subjacente aos *axiomas* III, IV e V e às *proposições* iniciais deste Livro I a concepção de Deus como causa necessária, à qual Espinosa alude no *escólio* de I, 17 — ou, por outras palavras, a impugnação da concepção de Deus como ser imaterial, onipotente e livre. Daí a interpretação desta *proposição* como argumento contra esta última concepção, isto é, se a natureza de Deus é diferente da natureza do Universo, não pode ser causa do Mundo, nos termos do enunciado da *proposição,* cuja primeira expressão seria o *axioma 5* do *Apêndice I* do *Tratado Breve.* Vide *Spinoza and the Unity of Substance,* em *Chronicon Spinozanum,* t. II (1922), pp. 99-100. (N. do T.)

DEMONSTRAÇÃO

Tudo o que existe, existe em si ou noutra coisa *(axioma 1)*, isto é *(definições 3 e 5)*, fora do intelecto [27] nada se dá, a não ser as substâncias e as afecções delas.[28] Por conseqüência, fora do intelecto nada se dá por meio do qual possam distinguir-se várias coisas entre si, a não ser as substâncias, ou, por outras palavras *(definição 4)*, os seus atributos[29] e respectivas afecções. *Q. e. d.*

PROPOSIÇÃO V

Na Natureza não podem ser dadas duas ou mais substâncias com a mesma propriedade ou atributo.

DEMONSTRAÇÃO

Se fossem dadas várias substâncias distintas, deveriam distinguir-se entre si ou pela diversidade dos atributos ou pela diversidade das afecções *(proposição antecedente)*.

Se se distinguirem somente pela diversidade dos atributos, conceder-se-á, conseqüentemente, que somente é dada uma do mesmo atributo. Porém, se se distinguirem pela diversidade das afecções, como a substância é, por natureza, anterior[30] a elas *(proposição 1)*, se a despojarmos das afecções e a considerarmos apenas em si, isto é *(definição 3 e axioma 6)*, considerada veramente, não poderá ser concebida como distinta de outra, isto é *(proposição antecedente)*, não poderão dar-se várias substâncias, mas somente uma.

PROPOSIÇÃO VI

Uma substância não pode ser produzida por outra substância.

DEMONSTRAÇÃO

Na natureza não podem dar-se duas substâncias do mesmo atributo *(proposição precedente)*, isto é *(proposição 2)*, que tenham entre si algo de comum. Por conseguinte *(proposição 3)* uma não pode ser causa da outra, ou, por outras palavras, uma não pode ser produzida pela outra. *Q. e. d.*

COROLÁRIO

Segue-se daqui que a substância não pode ser produzida por algo. Com efeito, na Natureza nada é dado fora das substâncias e respectivas afecções, como é evidente pelo *axioma 1* e pelas *definições 3 e 5*. Ora, não pode ser produzida por uma substância *(proposição precedente)*, por conseqüência, em absoluto, a substância não pode ser produzida por outra coisa. *Q. e. d.*

[27] Esta expressão é incorreta, por suscitar dificuldades em face da teoria dos atributos. Espinosa não quer dizer que existem três coisas: intelecto, substâncias (note-se o plural) e afecções delas, mas que o intelecto somente concebe a existência de substâncias e das respectivas afecções. (N. do T.)

[28] Descartes escreveu também que "Fora *(en dehors)* das substâncias e dos seus modos não reconhecemos nenhum outro gênero de realidades", *Princ. de Phil.*, II, 55, mas o sentido e alcance das suas palavras são diferentes dos de Espinosa por não admitir, como este, a causalidade imanente. Vide I, 18. (N. do T.)

[29] Note-se a identificação da substância com os seus atributos. (N. do T.)

[30] A anterioridade tem aqui sentido lógico e ontológico, e não propriamente temporal. (N. do T.)

OUTRA DEMONSTRAÇÃO

Isto demonstra-se ainda mais facilmente pelo absurdo da contraditória.

Com efeito, se a substância pudesse ser produzida por outra coisa, o conhecimento dela deveria depender da respectiva causa *(axioma 4);* por conseguinte *(pela definição 3)* não seria substância.

Proposição VII

À natureza da substância pertence o existir.

DEMONSTRAÇÃO

A substância não pode ser produzida por outra coisa *(corolário da proposição precedente);* por conseguinte, será causa de si mesma, isto é *(definição 1),* a sua essência envolve necessariamente a existência, ou, por outras palavras, o existir pertence à sua natureza. *Q. e. d.*

Proposição VIII

Toda substância é necessariamente infinita.

DEMONSTRAÇÃO

A substância de um atributo não pode existir senão como única *(proposição 5)* e à sua natureza pertence o existir *(proposição 7).* Será, portanto, pela própria natureza da substância que ela exista como finita ou como infinita. Ora, não pode ser finita, visto que *(definição 2)* deveria ser limitada por outra da mesma natureza, a qual também deveria existir necessariamente *(proposição 7);* sendo assim, dar-se-iam duas substâncias do mesmo atributo, o que é absurdo *(pela proposição 5).* Por conseqüência, existe como infinita. *Q. e. d.*

ESCÓLIO I

Sendo a existência finita, de fato, uma negação parcial, e a existência infinita a afirmação absoluta da existência de alguma natureza, segue-se, por conseqüência, e somente em virtude da *proposição 7,* que toda substância deve existir infinita.[31]

ESCÓLIO II[32]

Não duvido que a demonstração da *proposição 7* seja aceita com dificuldade pelos que julgam confusamente as coisas e se não afizeram a conhecê-las pelas respectivas cau-

[31] No *Tratado Breve,* I, 2, a demonstração é diferente, partindo do pressuposto de existências afora Deus. Tradução livre: Se alguém quisesse sustentar o contrário, perguntar-lhe-íamos se esta substância é limitada por si mesma, isto é, se ela é limitada e se não quis fazer ilimitada, ou se é limitada pela sua causa, que não pôde ou não quis dar-lhe mais. O primeiro caso não é verdadeiro, por não ser possível que uma substância queira autolimitar-se, mormente uma substância que exista por si; por isso digo que é limitada pela sua causa, a qual é necessariamente Deus. Se for, porém, limitada pela sua causa, ou é porque esta causa não pôde ou não quis dar-lhe mais. O primeiro caso repugna à onipotência divina; o segundo é de tal forma maldoso que não pode pertencer a Deus, que é bondade e plenitude.
Como se vê, a argumentação pretende remover objeções contrárias à redução das substâncias a uma só: Deus. (N. do T.).

[32] Freudenthal *(Spinozastudien in Zeitschrift für Philosophie und Philosophische Kritik,* v. 108, 251) sustentou que este escólio estava deslocado, referindo-se à *proposição 7.* Espinosa tê-lo-ia escrito à margem no

sas primeiras, sem dúvida, por não fazerem distinção entre as modificações das substâncias e as próprias substâncias[33] e não saberem como são produzidas as coisas.

Daqui procede o atribuírem às substâncias a origem que vêem que as coisas naturais têm, pois quem ignora as verdadeiras causas das coisas confunde tudo e sem qualquer relutância mental fantasia as árvores a falarem como os homens, os homens a provirem tanto de pedras como de sêmen, e imaginam que qualquer forma se pode mudar em qualquer outra.

Destarte, os que confundem a natureza divina com a natureza humana atribuem facilmente a Deus afetos próprios do homem, mormente enquanto também ignoram como são produzidos na mente estes afetos. Se, em vez disto, os homens atentassem na natureza da substância, eles não teriam a menor dúvida acerca da verdade da *proposição 7;* pelo contrário, todos a tomariam por axioma e contá-la-iam entre as noções comuns.[34]

Com efeito, por substância entenderiam o que existe em si e por si é concebido, isto é, aquilo cujo conhecimento carece do conhecimento de outra coisa; e, por modificações, o que existe noutra coisa e cujo conceito é formado pelo conceito da coisa na qual existem — por cuja razão podemos ter idéias verdadeiras de modificações não existentes, pois, embora estas não existam em ato fora do intelecto, a essência delas, não obstante, é compreendida noutra coisa pela qual podem ser concebidas. Ora, a verdade das substâncias fora do entendimento existe nelas próprias, visto que por si são concebidas; por conseguinte, se alguém disser que tem uma idéia clara e distinta, isto é, verdadeira, da substância e no entanto duvida da existência de tal substância, por certo que isso equivaleria a dizer que tinha uma idéia verdadeira mas duvidava se ela não seria porventura falsa,[35] como é óbvio a quem atentar; ou, ainda, se se admite que uma substância é criada, admite-se ao mesmo tempo que uma idéia falsa tornou-se verdadeira, o que é, certamente, o maior dos absurdos.

Por conseguinte, é forçoso admitir que a existência de uma substância, assim como a sua essência, é uma verdade eterna.[36]

seu manuscrito, o que os editores das *Opera Posthuma* não teriam respeitado. Alguns editores e tradutores aceitaram como boa esta opinião, v. g. Baensch, Appuhn, mas C. Gebhardt considera-a errônea. Vide *Spinoza Opera,* II, 346. (N. do T.)

[33] Vide *definições 5 e 8.* A concepção está mais explicitada no seguinte passo da *Epístola* XII a Luís Meyer (de 20-4-1663): "...embora os modos existam, podemos concebê-los como inexistentes, donde resulta que se consideramos unicamente a essência dos modos e não a ordem de toda a Natureza se não pode concluir que existam presentemente, que existirão ou não existirão no futuro, e que existiram ou não no passado. Disto se vê claramente que concebemos a existência dos modos como completamente diferente da da substância. Donde se deduz que são diferentes a eternidade e a duração..." (N. do T.)

[34] Isto é, as *communes notiones,* de Euclides, ou seja, princípios universalmente aceitos, evidentes e indemonstráveis, ou, ainda, as *notions communes* de Descartes (v.g. *Princ. de Phil.,* I, 13, 48 e 50), como por exemplo: *Le néant ne peut avoir aucuns attributs, ou proprietés ou qualités.** No *escólio I* da *proposição 40,* II, *Espinosa* expõe a causa destas noções, que considera "fundamentos do nosso raciocínio". (N. do T.)

* Tradução: O nada não pode ter nenhuns atributos ou propriedades ou qualidades. (N. do E.)

[35] Espinosa tem por absurdo admitir-se que a idéia de substância é verdadeira, mas que esta *verdade não* implica a da respectiva existência.

O absurdo só se verifica no plano da substância, que existe por si e por si se concebe, porque no plano das afecções da substância, isto é, dos modos ou, mais precisamente, das coisas singulares, que existem *in alio,* podem existir idéias verdadeiras de coisas inexistentes, como, aliás, claramente o disse acima. (Vide, além da citada *Epístola* XII, especialmente *Ética* II, 8, onde se notará a dificuldade que esta doutrina suscita relativamente à correspondência de *ordo rerum* com *ordo idearum.)* (N. do T.)

[36] Freudenthal mostrou *(Spinoza und Scholastik,* 130) a existência de fórmulas análogas na Escolástica, designadamente em Santo Tomás de Aquino *S. Th.,* I, q. 3, a. 4, *Contra Gentiles (Contra os Gentios),* I, XXII; e em Suárez, *Disp. Met.,* XXIX, 3. (N. do T.)

Daqui podemos concluir, de outra maneira, que não é dada senão uma única substância da mesma natureza.

Pensei que isto merecia ser exposto neste lugar, mas para proceder com ordem cumpre notar:

I. Que a verdadeira definição de cada coisa não envolve nem exprime senão a natureza da coisa definida.

Donde resulta:

II. Que nenhuma definição envolve ou designa um número determinado de indivíduos, visto exprimir apenas a natureza da coisa definida. Por exemplo: a definição do triângulo exprime somente a simples natureza do triângulo, e não um número determinado de triângulos.

III. É de notar que há necessariamente para cada coisa que existe uma causa determinada pela qual ela existe.

IV. Finalmente, cumpre notar que esta causa pela qual a coisa existe deve estar contida na própria natureza e definição da coisa existente *(convém saber: porque pertence à sua natureza o existir)*, ou deve existir fora dela.

Isto posto, segue-se que, se existe na Natureza um número determinado de indivíduos, deve necessariamente existir uma causa pela qual exista aquele número, e não outro maior ou menor. Se, por exemplo, existem na Natureza vinte homens *(para maior clareza, suponho que todos existem simultaneamente e que antes deles nenhuns outros existiram na Natureza)*, não será suficiente *(para dar razão da existência destes vinte homens)* indicar a causa da natureza humana em geral, porque além desta é forçoso indicar a causa pela qual não há mais nem menos de vinte homens, dado que *(pelo notado III)* deve haver necessariamente uma causa pela qual cada um deles existe.

Ora esta causa *(pelos notados II e III)* não pode estar contida na própria natureza humana, dado que a verdadeira definição de homem não envolve o número 20; por conseguinte *(pelo notado IV)*, a causa pela qual existe cada um deles deve necessariamente existir fora de cada um deles. Por isso, se pode concluir, de modo absoluto, que em tudo aquilo, de cuja natureza podem existir vários indivíduos, deve necessariamente haver uma causa externa pela qual esses indivíduos existam.

Sendo assim, visto que à natureza da substância *(como já se mostrou neste escólio)* pertence o existir, a definição dela deve envolver a sua existência necessária, e, por conseqüência, é somente da sua definição que se deve concluir a respectiva existência. Ora, da própria definição *(como acima mostramos nos notados II e III)* não pode resultar a existência de várias substâncias; por conseguinte, resulta desta definição que somente existe uma substância da mesma natureza, como nos propusemos mostrar.[37]

PROPOSIÇÃO IX

Quanto mais realidade ou ser uma coisa tem, tanto mais atributos lhe são próprios.

DEMONSTRAÇÃO

É evidente pela *definição 4*.[38]

[37] Comparar com a demonstração da unidade de Deus exposta na *Epístola* XXXIV, de 7-1-1666. Esta carta foi inicialmente publicada sem indicação do destinatário, cujo nome Van Vloten e Land (1882) julgaram ser Cristiano Heygens e a crítica posterior admite ter sido o matemático Hudde, que Leibniz teve em apreço. (N. do T.)

[38] Da *Epístola* IX a Simão de Vries (de fins de fevereiro de 1663): "... Relativamente ao que dizeis de eu

PROPOSIÇÃO X

Cada atributo de uma substância deve ser concebido por si.

DEMONSTRAÇÃO

Pois que atributo é o que o entendimento percebe da substância como constituindo a essência dela *(pela definição 4)*, segue-se *(pela definição 3)* que deve ser concebido por si. *Q. e. d.*

ESCÓLIO

Daqui se torna claro que, embora dois atributos sejam concebidos como realmente distintos, isto é, um sem contributo do outro, nem por isso se pode concluir que constituam dois entes, isto é, duas substâncias,[39] por ser da natureza da substância que cada um dos seus atributos seja concebido por si; e visto que todos os atributos que a substância possui sempre nela existiram simultaneamente, nenhum podia ser produzido por outro e cada um deles exprime a realidade, ou, por outras palavras, o ser da substância.

Por conseqüência, está longe do absurdo [40] a atribuição de vários atributos a uma substância, pois nada há de mais claro na Natureza do que ter de se conceber cada ente sob algum atributo e que quanto mais realidade ou existência o ente tiver tanto mais atributos ele terá, os quais exprimem a necessidade, ou, por outras palavras, a eternidade e a infinidade; e, por conseguinte, nada de mais claro também do que ser forçoso definir o ente absolutamente infinito *(como na definição 6)* como o ente que consta de infindos [41] atributos, cada um dos quais exprime uma determinada essência eterna e infinita.

Se alguém agora perguntar por que sinal é possível discriminar a diversidade das substâncias, deve ler as proposições que a seguir se expõem, as quais mostram que na Natureza somente existe uma única substância e que, portanto, debalde se procurará tal sinal.

não haver demonstrado que a substância (ou o ser) pode ter vários atributos, é talvez devido a não terdes querido atentar nas demonstrações. Com efeito, apresentei duas: 1) nada há de mais evidente que o ser é por nós concebido com algum atributo, e quanto mais realidade ou ser um ente tem, tantos mais atributos se lhe conferem. Por conseguinte, um ente absolutamente infinito deve ser definido, etc.; 2) demonstração que me parece decisiva: quanto mais atributos confiro a um ente tanto mais sou obrigado a conferir-lhe existência, isto é, mais o concebo como verdade *(sub ratione veri)*, sendo exatamente o contrário se eu compusesse uma quimera ou coisa semelhante". (N. do T.)

[39] Espinosa visa diretamente à concepção bissubstancialista de Descartes, mas ao refutá-la não a abandonou inteiramente, pois o que para Descartes eram substâncias irredutíveis — o pensamento e a extensão — são para Espinosa atributos da substância única, cada um dos quais é "infinito no seu gênero". É ainda de notar que um e outro se socorrem do princípio das idéias claras e distintas. Vide especialmente os *Princ. de Phil.* I, 60, de Descartes, como expressão da tese aqui contraditada. (N. do T.)

[40] Este passo tem intenção polêmica, não se sabendo ao certo a quem visa. Aventou-se já *Simão de Vries*, a quem Espinosa responde na *Epístola* IX, dentre outras objeções, à de mostrar por um exemplo como uma só e mesma coisa pode ser designada por dois nomes; mas parece mais provável que tenha em vista Descartes, que, nos *Princ. de Phil.*, I, 53, afirmara que uma substância só tem um atributo essencial: *Mais encore que chaque attribut soit suffisant pour faire connaître la substance, il y en a toutefois un en chacune, qui constitue sa nature et son essence, et de qui tous les autres dépendent...* * (N. do T.)

* Tradução: Ainda que cada atributo seja suficiente para fazer conhecer a substância, há, não obstante, um em cada uma que constitui sua natureza e sua essência, e da qual todos os outros dependem. (N. do E.)

[41] No texto *infinitis*, mas, como a palavra é aplicada no sentido de inumerabilidade, preferimos este termo por ser mais adequado. (N. do T.)

PROPOSIÇÃO XI

Deus, ou, por outras palavras, a substância que consta de infinitos atributos, [42] *cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita, existe necessariamente.* [43]

DEMONSTRAÇÃO

Se negas isto, concebe, se te for possível, que Deus não existe e, portanto *(axioma 7)*, a sua essência não envolve a existência. Ora, isto *(proposição 7)* é absurdo; por conseguinte, Deus existe. [44] *Q. e. d.*

OUTRA DEMONSTRAÇÃO

Para cada coisa deve poder designar-se a causa, ou razão, pela qual a coisa existe ou não existe. Por exemplo: se um triângulo existe, deve dar-se a razão ou causa em virtude da qual existe; se ele não existe, deve dar-se também a razão, ou causa, que impede que ele exista, ou, por outras palavras, lhe iniba a existência. Ora, esta razão ou causa deve estar contida ou na natureza da coisa ou fora dela. Por exemplo: a mera natureza do círculo indica a razão pela qual não existe um círculo quadrado, a saber, por envolver contradição; e, pelo contrário, a existência da substância também resulta somente da natureza dela, a qual envolve a existência *(proposição 7)*. Porém, a razão pela qual um círculo ou um triângulo existe ou não existe não resulta da natureza que lhes é própria, mas da ordem da natureza corpórea na sua totalidade, [45] pois desta ordem deve resultar ou que tal triângulo exista agora necessariamente ou que seja impossível que ele agora exista. Tudo isto é de si evidente.

Daqui se segue que existe necessariamente aquilo de que não é dada qualquer razão ou causa que lhe impeça a existência. Por conseguinte, se não pode ser dada qualquer razão ou causa que impeça que Deus exista ou que lhe iniba a existência, é absolutamente forçoso concluir que existe necessariamente. Ora, se fosse dada uma tal razão ou causa, ela deveria ser dada ou na própria natureza de Deus ou fora dela, isto é, em outra substância de natureza diferente.

Com efeito, se fosse da mesma natureza de Deus, conceder-se-ia que Deus existe; se fosse numa substância de natureza diferente, nada podia ter de comum com Deus *(pela proposição 2)*, pelo que não podia dar-lhe a existência, nem tirar-lha.

Por conseqüência, visto que a razão ou causa que iniba a existência divina não pode existir fora da mesma natureza divina, é forçoso concluir que essa causa se dá na própria natureza divina — mesmo que Deus não exista, o que envolveria contradição.

Ora, é absurdo afirmar isto do ente absolutamente infinito e sumamente perfeito; por conseguinte, nem em Deus, nem fora de Deus, não é dada a causa ou razão alguma que lhe iniba a existência, pelo que Deus existe necessariamente. [46] *Q. e. d.*

[42] Às propriedades da substância anteriormente expostas Espinosa acrescenta agora, sem demonstração, esta outra: a infinidade de atributos. (N. do T.)

[43] *Proposição* importante, por implicar a demonstração da existência de Deus, da qual Espinosa apresenta a seguir quatro provas. (N. do T.)

[44] É esta a primeira das quatro provas da existência de Deus. Assenta no argumento ontológico e tem como forma a demonstração pelo absurdo: Deus é substância; ora, é da essência da substância que ela exista; portanto é inconcebível supor que Deus não existe. (N. do T.)

[45] No texto *ex ordine universae naturae corporeae,* que é diferentemente traduzido. Por exemplo: Otto Baensch: *aus der Ordnung der allgmeinen körperlichen Natur.* (N. do T.)

[46] É esta a segunda prova, de forma negativa como a anterior. Pode resumir-se: tem que haver razão ou

OUTRA DEMONSTRAÇÃO

Não ter poder para existir é impotência, e, pelo contrário, ser capaz de existir é potência *(como por si é noto)*. Por conseguinte, se o que agora existe necessariamente é constituído apenas por entes finitos, segue-se que os entes finitos têm mais poder que o ente absolutamente infinito — o que é absurdo *(como por si é noto)*. Portanto, ou não existe coisa alguma, ou um ente absolutamente infinito tem necessariamente de existir. Ora, nós existimos ou em nós próprios ou noutra coisa que exista necessariamente *(vide axioma I e a proposição 7)*; por conseguinte, existe necessariamente um ente absolutamente infinito, isto é, Deus *(definição 6)*.[47] *Q. e. d.*

ESCÓLIO

Nesta última demonstração quis mostrar a existência de Deus *a posteriori*, a fim de que a demonstração fosse mais facilmente entendida, e não porque a existência *a priori* de Deus não se deduzisse deste mesmo fundamento.

Com efeito, se o poder existir é potência, segue-se que quanto mais realidade é própria da natureza de alguma coisa tanto mais potencialidade ela tem em si mesma para existir; por isso, o ente absolutamente infinito, isto é, Deus, tem em si mesmo o poder absolutamente infinito de existir, pelo que ele existe absolutamente.[48]

É possível que haja quem tenha dificuldade em perceber a evidência desta demonstração por estar habituado a atentar somente nas coisas que procedem de causas externas, e dentre elas, nas que mais rapidamente se produzem, isto é, as que alcançam a existência facilmente e vêem que também facilmente perecem, julgando, pelo contrário, mais difíceis de efetivação, isto é, não vindo à existência facilmente as coisas a que atribuem maior número de propriedades.

Para os libertar de tais prejuízos, não é necessário que eu exponha agora a razão pela qual é verdadeiro o enunciado — *o que é produzido com rapidez, com rapidez desaparece* —, nem tampouco se, em relação ao conjunto da Natureza, tudo é igualmente fácil ou se o é diversamente. Basta apenas notar que não falo aqui das coisas que são feitas por causas externas, mas tão-somente das substâncias que *(pela proposição 6)* não podem ser produzidas por nenhuma causa externa. Com efeito, as coisas que são feitas por causas externas, quer sejam compostas de muitas partes quer de poucas, devem tudo o que tenham de realidade ou de perfeição à eficácia *(virtus)* da causa externa, e conseqüentemente a existência delas tem origem exclusivamente na perfeição da causa externa

causa tanto para a existência como para a inexistência de uma coisa. Ora, não é possível conceber razão alguma, intrínseca ou extrínseca, que obste à existência de Deus; portanto...

O nervo do argumento consiste em pressupor que entre o impossível e o necessário *tertius non datur.** Adiante, no *escólio* da *proposição 33*, encontra-se a definição destes conceitos, sobre os quais também é conveniente ter presente a doutrina do *J. E. (proposições 19-20* da ed. Gebhardt). (N. do T.)

* Tradução: Não há terceiro. (N. do E.)

[47] Terceira prova, *a posteriori*, como Espinosa diz no *escólio* seguinte, pela qual deduz do finito o infinito: existem serem finitos; se o ser infinito não existisse, os seres finitos ser-lhe-iam superiores em potencialidade; portanto... (N. do T.)

[48] Quarta prova, a qual retoma o argumento da primeira, mas disposto diretamente. É, portanto, expressão positiva do argumento ontológico, e como tal semelhante a argumentos análogos, notadamente de Descartes, de cujos textos bastará indicar o do *Discurso do Método:* "Voltando a examinar a idéia que eu tinha de um Ser perfeito, achei que a existência estava compreendida nela da mesma maneira que na idéia de triângulo está compreendido que os seus três ângulos são iguais a dois retos". Sob a semelhança esconde-se, não obstante, uma divergência fundamental, que adiante se tornará explícita: Deus, para Descartes é transcendente ao mundo, enquanto que para Espinosa é imanente. (N. do T.)

e não na que lhes é própria. Pelo contrário, tudo o que a substância possui de perfeição não é devido a nenhuma causa externa, porquanto a sua existência tem de resultar exclusivamente da natureza que lhe é própria, a qual não é mais do que a própria essência dela. Por conseqüência, a perfeição de uma coisa não inibe a existência da mesma coisa, antes, pelo contrário, a estabelece, sendo a imperfeição que a inibe, pelo que não pode haver para nós existência alguma de que sejamos mais certos do que a do ente absolutamente infinito ou perfeito, isto é, de Deus. Pois que a sua essência exclui toda a imperfeição e envolve a perfeição absoluta, por isso mesmo exclui qualquer razão de dúvida acerca da sua existência, da qual dá a certeza absoluta, o que, creio, será claro a quem preste mediana atenção. [49]

PROPOSIÇÃO XII

Não pode conceber-se, verdadeiramente, qualquer atributo da substância do qual resulte que a substância pode ser dividida.

DEMONSTRAÇÃO

Com efeito, as partes em que a substância assim concebida fosse dividida, ou conservariam a natureza da substância, ou não a conservariam.

Se a conservassem, nesse caso *(pela proposição 8)* cada uma das partes deveria ser infinita e *(pela proposição 6)* causa de si, e *(pela proposição 5)* deveria constar de um atributo diferente; por conseguinte, de uma única substância poderiam constituir-se várias, o que *(pela proposição 6)* é absurdo. Ademais, as partes *(pela proposição 2)* nada teriam de comum com o todo a que pertenciam, e o todo *(pela definição 4 e proposição 10)* poderia existir e ser concebido sem as respectivas partes, o que ninguém poderá pôr em dúvida que é absurdo.

Se se admitir a segunda hipótese, isto é, as partes não conservariam a natureza da substância, resultaria, em conseqüência, que quando toda a substância estivesse dividida em partes iguais [50] perderia a natureza de substância e deixaria de existir, o que *(pela proposição 7)* é absurdo. [51]

PROPOSIÇÃO XIII

A substância absolutamente infinita é indivisível. [52]

DEMONSTRAÇÃO

Com efeito, se a substância fosse divisível, as partes em que se dividisse, ou conteriam a natureza absolutamente infinita, ou não a conteriam.

[49] Vide na *Epístola* XXXV, de 10-4-1666, a Hudde, o desenvolvimento da idéia de que os seres limitados estão desprovidos de verdadeira perfeição e pressupõem um ser sumamente perfeito. (N. do T.)

[50] Lantzenberg exprimiu a opinião de que deve acrescentar-se: ou desiguais, para que a demonstração fique correta; e, além disso, o passo da *Epístola* XXXV, a Hudde (1666), correspondente a esta demonstração, não se reporta a "partes iguais", mas a quaisquer partes. Vide *Éthique*, trad. Paris, s. d. (1908?),ed. Flammarion, p. 3. (N. do T.)

[51] Comparar esta demonstração com a da *Epístola* XXXV. (N. do T.)

[52] Esta *proposição* prepara a atribuição da extensão a Deus *(proposições 14 e 15)*, isto é, uma teoria que vai de encontro ao senso comum, às crenças religiosas e à tradição filosófica ocidental. Espinosa, porém, parece ter tido diretamente em vista o passo dos *Princ. de Phil.*, I, 23, em que Descartes afirma: *Pour ce que*

No primeiro caso, dar-se-iam, por conseqüência, várias substâncias da mesma natureza, o que *(pela proposição 5)* é absurdo; no segundo, é de conseqüência *(como acima)* que uma substância absolutamente infinita possa cessar de existir, o que *(pela proposição 11)* é também absurdo.

COROLÁRIO

Segue-se daqui que nenhuma substância, e por conseguinte nenhuma substância corpórea, enquanto substância, é divisível.

ESCÓLIO

Compreende-se mais simplesmente que a substância seja indivisível por isto apenas: a natureza da substância não pode ser concebida senão como infinita, e por "parte da substância" não pode entender-se outra coisa que não seja "substância finita", o que *(pela proposição 8)* implica manifesta contradição.

PROPOSIÇÃO XIV

Afora Deus, não pode ser dada nem ser concebida nenhuma substância. [53]

DEMONSTRAÇÃO

Como Deus é o ente absolutamente infinito do qual não pode ser negado qualquer atributo que exprima uma essência da substância *(pela definição 6)*, segue-se que existe necessariamente *(pela proposição 11)*. Se existisse qualquer substância fora de Deus, deveria ser explicada por algum atributo de Deus, e assim existiriam duas substâncias do mesmo atributo, o que *(pela proposição 5)* é absurdo; por conseguinte, não pode ser dada, nem, conseqüentemente, tampouco concebida qualquer substância fora de Deus. Com efeito, se pudesse ser concebida, ela deveria necessariamente sê-lo como existente; ora, isto *(pela primeira parte desta demonstração)* é absurdo; por conseqüência, fora de Deus não pode ser dada nem concebida qualquer substância. [54] *Q. e. d.*

COROLÁRIO I

Daqui resulta clarissimamente: I — Que Deus é único, [55] isto é *(pela definição 6)*, que na Natureza [56] somente existe uma única substância, e que ela é absolutamente infinita, como já demos a entender no *escólio da proposição 10*.

*l'extension constitue la nature du corps, et que ce qui est étendu, peut être divisé en plusieurs parties, et que cela marque du défaut, nous concluons que Dieu n'est point un corps.**
Wolfson chamou a atenção para a correspondência da demonstração desta *proposição* com a argumentação de Averróis contra a divisibilidade de uma substância essencialmente infinita. Vide *Spinoza or the Simplicity of Substance*, em *Chron. Spin.*, III (Haia, 1923), pp. 176-77. (N. do T.)

* Tradução: Pelo fato de que a extensão constitui a natureza do corpo, e aquilo que é extenso pode ser dividido em mais partes, e isto indica falta, concluímos que Deus não é um corpo. (N. do E.)

[53] Vide Apêndice, nota IV. (N. do T.)

[54] São de relacionar com esta demonstração as que se encontram nas cartas de Hudde, de 1666 *(Epístolas* XXXIV e XXXVI). (N. do T.)

[55] Deus único e não Deus uno, porque esta última expressão é uma "denominação extrínseca" *(Tratado Breve,* 1, 2) e mais explicitamente na *Epístola* L (de junho de 1674, a Jari Jelles): "Pelo que respeita à demonstração pela qual, no apêndice dos *Princípios* de Descartes demonstrados geometricamente, estabeleci que só com muita impropriedade Deus pode ser chamado só e único... Não pode dizer-se que uma coisa é só e única antes de se haver concebido uma outra com a mesma definição. Ora, sendo a existência de Deus a sua própria essência, é certo que dizer que Deus é só e único mostra ou que se não tem dele uma idéia verdadeira ou que dele se fala impropriamenteW". No entanto, pode dizer-se com Ioachim *(A Study of the Ethics of Spinoza* (Oxford, 1901), p. 43) que Deus é uno, enquanto distinto de tudo o mais. (N. do T.)

[56] *In natura rerum,* no texto. (N. do T.)

COROLÁRIO II

Resulta em segundo lugar: Que a coisa extensa [57] e a coisa pensante [58] são ou atributos de Deus, ou *(pelo axioma 1)* afecções dos atributos de Deus. [59]

PROPOSIÇÃO XV

Tudo o que existe, existe em Deus, e sem Deus nada pode existir nem ser concebido.

DEMONSTRAÇÃO

Afora Deus não é dada nem pode ser concebida nenhuma substância *(pela proposição 14)*, isto é *(pela definição 3)*, uma coisa que em si e por si é concebida. Porém, os modos *(pela definição 5)* não podem existir nem ser concebidos sem uma substância, pelo que somente podem existir na única substância divina e por ela ser concebidos; ora, fora das substâncias e dos modos nada é dado [60] *(pelo axioma 1)*; por conseguinte, sem Deus nada pode existir nem ser concebido. *Q. e. d.*

ESCÓLIO [61]

Há quem imagine que Deus, à semelhança do homem, é composto de corpo e de alma, sujeito a paixões, mas das demonstrações precedentes resulta quanto tais pessoas estão longe do verdadeiro conhecimento de Deus. Deixo-as, porém, de lado, pois todos os que têm considerado, por pouco que seja, a natureza divina, negam que Deus seja corpóreo; o que provam muitíssimo bem com o fato de entendermos por corpo qualquer quantidade com comprimento, largura e altura, limitada por alguma figura, e isto é a coisa mais absurda que dizer se possa de Deus, ou, o que é o mesmo, do ente absolutamente infinito. Todavia, por outras razões, mediante as quais se esforçam por demonstrar a mesma coisa, mostram claramente que removem totalmente a substância corpórea ou extensa da natureza divina, [62] e admitem que ela tenha sido criada por Deus.

Ignoram, porém, completamente, por que potência divina ela poderia ter sido criada, o que mostra claramente que não entendem o que dizem. [63]

[57] Isto é, a extensão. (N. do T.)

[58] Isto é, o pensamento. (N. do T.)

[59] Este *corolário* repele o dualismo cartesiano, o qual assenta na irredutibilidade das duas substâncias: o pensamento e a extensão. Reitera, pois, a concepção monista, afirmada expressamente no *corolário 1*. (N. do T.)

[60] Note-se esta afirmação, a qual exclui a interpretação de que a substância, os atributos e os modos formam uma hierarquia. Com base no *Diálogo* I do *Tratado Breve,* pode sustentar-se que este foi o primitivo pensamento de Espinosa, mas na fase da elaboração da *Ética* já considerava os atributos como integrantes inseparáveis da substância, da qual somente se distinguiam por ser cada um deles "infinito no seu gênero", enquanto que a substância é absolutamente infinita. (N. do T.)

[61] Freudenthal exprimiu a opinião, seguida por alguns tradutores como Appuhn e O. Baensch, de que este *escólio* pertence à *proposição* anterior. C. Gebhardt mostrou a inexatidão deste parecer. *Op. cit.*, II, 349. (N. do T.)

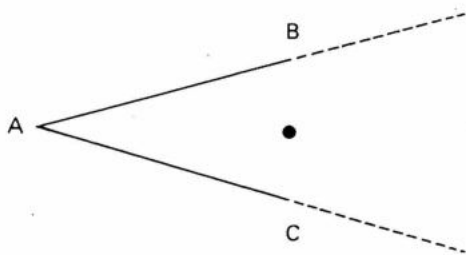
[62] Já se invocou como ilustração deste passo o seguinte período dos *Princ. de Phil.*, I, 25, de Descartes: *Pour ce que l'extension constitue la nature du corps, et que ce qui est étendu, peut être divisé en plusieurs parties, et que cela marque du défaut, nous concluons que Dieu n'est point un corps.* Não se pode esquecer a leitura assídua e reiterada que Espinosa fez desta obra de Descartes, mas também não se pode esquecer a trivialidade da doutrina e que Espinosa era como que obrigado a ele se referir para que Deus não fosse confundido com os modos extensos da substância. (N. do T.)

[63] O repúdio da concepção criacionista é uma das mais antigas opiniões de Espinosa, como se depreende do *Tratado Breve,* I, c, II; é crível que já fizesse parte dos pensamentos heréticos que deram ensejo à sua condenação pelos dirigentes da comunidade israelita de Amsterdam, em 27 de julho de 1656. (N. do T.)

Eu, pelo menos, demonstrei *(corolário da proposição 6 e escólio 2 da proposição 8)*, de modo bastante claro, segundo me quer parecer, que nenhuma substância pode ser produzida ou criada por outra coisa. Além disso, mostramos na *proposição 14* que fora de Deus não pode haver nem ser concebida nenhuma substância, donde concluímos que a substância extensa é um dos atributos infinitos de Deus. [64]

Todavia, em ordem a uma explicação mais completa, irei refutar os argumentos adversos, os quais todos acordarão no seguinte:

Primeiro: a substância corpórea, enquanto substância, consta, como pensam, de partes; por isso, negam que a substância possa ser infinita e, conseqüentemente, que possa pertencer a Deus. Explicam isto com muitos exemplos, dos quais referirei dois.

Se a substância corpórea, dizem, é infinita, conceba-se a sua divisão em duas partes; cada parte será finita ou infinita. Se finita, o infinito compor-se-ia de duas partes finitas, o que é absurdo. Se infinita, haveria um infinito duplo de um outro infinito, o que também é absurdo. Além disso, se se medir uma quantidade infinita em partes do comprimento de um pé, ela deverá constar de tais partes em número infinito, do mesmo modo que se for medida em partes de uma polegada; por conseqüência, um número infinito será doze vezes maior que um outro número infinito.

Finalmente, se se imaginar que as linhas AB e AC, tiradas de um ponto de uma quantidade infinita e de começo distanciadas uma da outra por quantidade certa e determinada, são prolongadas ao infinito, é fora de dúvida que a distância entre B e C aumenta continuamente, e de determinada que era se torna indeterminável. Como estes absurdos procedem, como eles pensam, de se supor que existe uma quantidade infinita, concluem daí que a substância corpórea deve ser finita e, por conseqüência, que não pertence à natureza de Deus.

Um segundo argumento é também tirado da suma perfeição de Deus.

Deus, dizem, dado que é o ente sumamente perfeito, não pode ser paciente; ora, a substância corpórea, dado que é divisível, pode ser paciente; por conseqüência, não pertence à essência de Deus.

São estes argumentos que encontro em escritores que se esforçam por mostrar que a substância corpórea repugna à natureza divina e não lhe pode pertencer.

Em verdade, porém, quem atentar com acerto há de reconhecer que já respondi a isto, visto estes argumentos se fundamentarem somente na suposição de que a substância

[64] Esta concepção é estrutural e assinala uma das mais arrojadas afirmações de Espinosa, dado parecer incompatível com o senso comum e estar em franca oposição à tradição escolástica e a Descartes, que considerou a extensão incompatível com a natureza divina em virtude de sua divisibilidade. (Vide *Princ. de Phil.*, 1, 23, e a *proposição 16, 1,* dos *Principes de la Philosophie Cartésienne (Princípios da Filosofia Cartesiana)* de Espinosa.)

A argumentação de Espinosa que tem por fim a tese da indivisibilidade da extensão pode resumir-se no seguinte: a extensão, como atributo infinito da substância, não é divisível, e as quantidades infinitas não são mensuráveis. A relutância em se aceitar a atribuição da extensão de Deus como propriedade inerente à sua essência resulta de se imaginar a extensão isoladamente da substância, e portanto como grandeza corpórea, composta de partes, mensurável e divisível, em vez de se pensar a extensão em si mesma, como o *Tratado Breve, 1, 2,* com as *Cog. Met.* I, capítulo II, e com a *Epístola* XII (a Luís Meyer, de 20-4-1663); e como comentário vide a *Correspondance de Malebranche avec J. J. Dortous de Mairan (Correspondência de Malebranche com J. J. Dortous de Mairan),* especialmente a *Epístola* IV, e a introdução de Joseph Moreau à sua edição desta *Correspondance,* Paris, 1947, pp. 38 e ss. (N. do T.)

corpórea é composta de partes, o que já mostrei *(proposição 12 com o corolário da proposição 13)* que era absurdo. Ademais, quem quiser examinar com atenção o assunto notará que todas aquelas conseqüências absurdas *(supondo que todas o são, o que agora não discuto)*, das quais querem concluir que a substância extensa é finita, não resultam de maneira alguma de se supor uma quantidade infinita, mas de suporem a quantidade infinita mensurável e composta de partes finitas; pelo que, dos absurdos que daqui se seguem, nada mais podem concluir senão que a quantidade infinita não é mensurável e que ela não pode ser formada de partes finitas. Foi isto mesmo que nós acima *(proposição 12, etc.)* demonstramos, pelo que a lançada que intentam arremessar-nos é vibrada efetivamente contra si próprios.

Assim, se pretendem concluir, do absurdo que imaginam, que a substância extensa deve ser finita, procedem exatamente como quem houvesse imaginado que o círculo tem as propriedades do quadrado e daí concluísse que o círculo não tem centro do qual todas as retas tiradas para a circunferência são iguais — pois a substância corpórea, que somente pode ser concebida como infinita, única e indivisível *(vide proposições 5, 8 e 12)*, eles a concebem composta de partes finitas, múltipla e divisível, para daí concluírem que ela é finita.

Do mesmo modo, também outros, depois de terem imaginado que a linha é composta de pontos, são capazes de descobrir muitos argumentos para mostrar que uma linha não pode ser dividida ao infinito. E, certamente, não é menos absurdo propor que a substância corpórea é composta de corpos ou de partes do que estabelecer que o corpo é composto de superfícies, a superfície de linhas e, por fim, a linha de pontos.

Todos os que sabem que a razão clara é infalível devem convir nisto, e principalmente os que negam a existência do vazio. Com efeito, se a substância corpórea pudesse ser dividida de tal sorte que as suas partes fossem realmente distintas, por que razão não poderia ser destruída uma parte, persistindo as outras, como antes, ligadas entre si? E por que razão devem todas elas acomodar-se de forma que não haja vazio? Certamente, de coisas que são realmente distintas entre si, uma pode existir sem a outra e permanecer no seu estado; por conseqüência, visto na Natureza não haver vácuo (do que tratamos noutro lugar),[65] concorrendo antes todas as partes de maneira a não haver, segue-se daqui também que elas não podem realmente distinguir-se, isto é, que a substância, enquanto é substância, não pode ser dividida.

Se alguém, porém, perguntar por que razão somos propensos por natureza a dividir a quantidade, responderei que a quantidade é por nós concebida de duas maneiras: abstratamente, ou, por outras palavras, superficialmente, tal como a imaginamos,[66] ou como substância, o que se faz somente pelo intelecto. Deste modo, se considerarmos a quantidade segundo a imaginação, o que nos ocorre muitas vezes e sem dificuldade, achá-la-emos finita, divisível e composta de partes; porém, se atentarmos tal qual é para o intelecto e a concebermos enquanto substância, o que é dificílimo, então, como já demonstramos suficientemente, achá-la-emos infinita, única e indivisível.[67] Isso será

[65] No texto, *de quo alias*. Interpreta-se geralmente como referência à *proposição 3* do II dos *Princ. de Phil. Cart.*, justificando-se assim a tradução dada. Nesta *proposição* estabelece-se e demonstra-se que a existência do vazio conduz ao absurdo porque, entendendo-se por vazio uma extensão sem substância corpórea, seguia-se, dada a noção cartesiana de extensão, a existência de um corpo sem corpo, o que é inconcebível. (N. do T.)

[66] Isto é, com o concurso dos sentidos, como diz a *Epístola* XII. (N. do T.)

[67] Note-se a diversidade de formas de conhecer, isto é, a possibilidade da existência de dois conhecimentos, um racional, outro imaginativo, acerca do mesmo objeto; e atente-se nas dificuldades que a distinção implica, dada a unidade do objeto, e no equívoco implícito no fato de se considerar a mesma coisa sob pontos de vista diversos com os mesmos termos. (N. do T.)

assaz claro a quem souber distinguir entre imaginação e entendimento — mormente se se atentar também em que a matéria é em qualquer lugar a mesma, não se distinguindo nela partes senão enquanto a concebemos como afetada de diversas maneiras, pelo que as partes somente se distinguem modalmente e não realmente. [68]

Por exemplo: concebemos que a água, enquanto água, se divida e que as respectivas partes se separem umas das outras, mas não assim enquanto substância corpórea, pois como tal não é separável nem divisível. Além disso, a água, enquanto água, é gerada e altera-se, mas, enquanto substância, nem é gerada nem se altera. [69]

Desta maneira, julgo ter respondido também ao segundo argumento, visto ter o mesmo fundamento que a matéria, enquanto substância, seria divisível e composta de partes.

Mesmo que assim não fosse, desconheço a razão pela qual a matéria seria indigna da natureza divina, visto *(pela proposição 14)* não poder haver fora de Deus substância alguma pela qual ela fosse afetada. Tudo, digo, existe em Deus, e tudo o que acontece somente acontece pelas leis da infinita natureza de Deus e resulta (como já irei mostrar) da necessidade da sua essência. Pelo que não se pode dizer de maneira alguma que Deus é afetado por outra coisa ou que a substância extensa é indigna da natureza divina, ainda que se suponha divisível, contanto que se conceda que ela é eterna e infinita.

Por agora, isto é suficiente.

Proposição XVI

Da necessidade da natureza divina devem resultar coisas infinitas em número. infinito de modos, isto é, tudo o que pode cair sob um intelecto infinito. [70]

[68] Descartes discriminou, nos *Princ. de Phil.*, I, 60-62, as seguintes situações ontológicas: real, a qual "se encontra propriamente entre duas ou várias substâncias"; modal, a qual pode ser "entre o modo a que chamamos maneira *(façon)* e a substância de que ele depende e que ele diversifica" e "entre duas diferentes maneiras *(façons)* de uma mesma substância"; e a da razão, "que se faz pelo pensamento, consiste, em se distinguir, por vezes, uma substância de algum dos seus atributos. . ."
A distinção que Espinosa considera tem o sentido da segunda das distinções modais de Descartes e, como é óbvio, é a única coerente com a sua noção de extensão como atributo uno, infinito e indivisível da substância, ou Deus.
Para o estudo deste ponto são capitais o *Tratado Breve*, I, capítulo II, 18-22, e as *Epístolas* XXXV e XXXVI a Hudde. Nele cumpre acima de tudo notar a distinção substancial, concebida pelo entendimento, da extensão modal, concebida pela imaginação; e além disso, a dificuldade que a tese da indivisibilidade real da extensão implica relativamente à explicação da passagem do atributo aos modos, ou, por outras palavras, da essência à pluralidade e à diversidade dos corpos (ou modos finitos) concretos. (N. do T.)

[69] Concepção baseada na teoria dos quatro elementos e que persistiu com vicissitudes várias até Lavoisier. Para a sua compreensão, bem como para a dos períodos anteriores, importa atentar nas seguintes linhas de Léon Brunschvicg: *L'unité de la ligne est dans le mouvement intellectuel qui l'engendre tout entière par sa définition même; l'unité de la durée dans la "tendance à persévérer dans l'être" qui est l'essence de chaque chose, parce qu'elle est la marque de sa participation à la vie eternelle de l'Être unique; l'unité de l'eau enfin dans la loi unique et universelle qui rend la matière indivisible et fait du déplacement de chaque particule la conséquence nécessaire des mouvements de l'ensemble* (Les Étapes de la Philosophie Mathématique,* 145). (N. do T.)

* Tradução: A unidade da linha está no movimento intelectual que a engendra toda inteira por sua própria definição; a unidade da duração, na "tendência para perseverar no ser" que é a essência de cada coisa, porque ela é o sinal de sua participação na vida eterna do Ser único; a unidade da água, enfim, na lei única e universal que torna a matéria indivisível e faz do deslocamento de cada partícula a conseqüência necessária dos movimentos do conjunto *(as Etapas da Filosofia Matemática).* (N. do E.)

[70] Esta *proposição* inicia a teoria da causalidade em Deus, cujo plano, segundo Couchoud *(Benoit de Spi-*

DEMONSTRAÇÃO

Esta proposição deve ser evidente a quem quer, se pelo menos atentar nisto: da definição dada de uma coisa qualquer, o intelecto conclui várias propriedades, que efetivamente são seqüência necessária da mesma definição (isto é, da própria essência da coisa), e conclui tanto mais quanto a definição da coisa exprime mais realidade, isto é, que a essência da coisa definida envolva mais realidade. Como, porém, a natureza divina possui absolutamente infinitos atributos *(pela definição 6),* cada um dos quais exprime uma essência infinita no seu gênero, é de conseqüência que da sua necessidade devam resultar necessariamente coisas infinitas em modos infinitos (isto é, tudo o que pode cair sob um intelecto infinito).[71] *Q. e. d.*

COROLÁRIO I

Daqui resulta que Deus é causa eficiente de todas as coisas que podem cair sob um intelecto infinito.

COROLÁRIO II

Resulta em segundo lugar que Deus é causa por si,[72] e não por acidente.

COROLÁRIO III

Resulta em terceiro lugar que Deus é absolutamente causa primeira.[73]

noza, Paris, 1902, p. 175), parece ter sido: 1) Deus é causa livre *(proposições 16-18);* 2) Deus é causa das existências *(proposições 19-23);* 3) Deus é causa das essências *(proposições 24-25);* 4) Deus é causa das ações *(proposições 26-33).* As proposições 34-36 seriam como que notas.
Espinosa já se havia ocupado desta teoria no *Tratado Breve,* d. II, p. I, capítulos 3-4, e nas *Cog. Met.* Nela se acusa a influência da Escolástica, notadamente na discriminação dos oito modos pelos quais se pode dizer que Deus é causa. Entre as fontes indicadas por Freudenthal conta-se Suárez, *Disp. Met.,* XVII e XVIII. Tschirnhaus *(Epístola* LXXXII, de 23-6-1676) admitia que esta *proposição* talvez fosse a mais importante do Livro I da *Ética,* e observava parecer-lhe impossível poder deduzir-se de uma dada *definição* várias propriedades da coisa definida, designadamente que da extensão infinita se pudesse tirar a variedade de corpos finitos. (N. do T.)

[71] Como se vê pela demonstração, esta *proposição* tem caráter universal, isto é, vale para a ordem das essências e para a das existências. É ainda de notar, pelas conseqüências que implica, a noção de infinidade divina como desenvolvimento sem fim nem limites da única realidade por si existente. É a *essentia actuosa* da *Ética,* II, 3, *escólio.* (N. do T.)

[72] *Per se,* no texto, isto é, que lhe é coessencial, em oposição a acidental, contingente ou exterior. Richter, *Spinozas philosophische Terminologie, historisch und immanent kritisch untersucht (A terminologia filosófica de Spinoza, examinada pela crítica histórica e imanente),* Lípsia, 1913, aduz o seguinte passo do *Lexicon Philosophicum* (1613) de Goclenius: *Per se . . . interdum opponitur ex accident seu . . . contingenti, idemque est quod essencialiter . . .* Há quem traduza: causa em si mesmo, e causa por si mesmo; traduzindo como traduzimos temos em vista a literalidade e, sobretudo, à consideração de que na natureza divina se identificam a essência, a existência e a atividade causante. Vide *Ética,* I, 34. (N. do T.)

[73] No *Tratado Breve,* I, 3, Espinosa distinguira oito formas diversas pelas quais se pode dizer que Deus é causa, a saber: emanativa ou presentativa; imanente e não-transitiva; livre e não causa natural; por si mesmo e não por acidente; principal; primeira ou inicial; geral e próxima. Trendelenburg mostrou que esta distinção, designações e ordem respectiva foram colhidas por Espinosa no *Collegium logicum,* de Heerebord.
Cumpre notar a exclusão da causa final, isto é, a de Deus agir em atenção a fins; e além disso, que o fato de Espinosa distinguir oito causas no *Tratado Breve* e três nos *corolários* desta *proposição* não significa que a causalidade divina possa deixar de ser sempre considerada como relação da razão para a conseqüência. (N. do T.)

PROPOSIÇÃO XVII

Deus age somente segundo as leis da sua natureza, sem ser constrangido por ninguém. [74]

DEMONSTRAÇÃO

Acabamos de mostrar, na *proposição 16,* que resultam em absoluto coisas infinitas somente da necessidade da natureza divina, ou (o que é o mesmo) somente das leis dessa mesma natureza; e na *proposição 15* demonstramos que nada pode existir nem ser concebido sem Deus, e que tudo existe em Deus, donde se segue que fora dele não pode existir coisa alguma pela qual seja determinado ou constrangido a agir, e por isso Deus age somente segundo as leis da sua natureza, sem ser constrangido por ninguém. [75] *Q. e. d.*

COROLÁRIO I

Daqui resulta:

I. Não existe causa alguma, extrínseca ou intrínseca a Deus, que o incite a agir, além da perfeição da sua própria natureza.

COROLÁRIO II

II. Só Deus é causa livre. Com efeito, só Deus existe pela única necessidade da sua natureza *(pela proposição 11 e corolário I da proposição 14)* e age somente pela necessidade da sua natureza *(proposição precedente);* pelo que *(pela definição 7)* só ele é causa livre. [76]

ESCÓLIO

Há quem julgue que Deus é causa livre porque, segundo pensam, pode fazer que as coisas que, como dissemos, resultam da sua natureza, isto é, que estão no seu poder, se não façam, ou, por outras palavras, não sejam produzidas por ele. [77] Ora, isto é como se

[74] *A nemine coactus,* no texto. Esta maneira de dizer, em vez de outra, como *a nullo,* que abrangesse simultaneamente pessoas e coisas, mostra claramente que Espinosa tinha em mente a concepção antropomórfica do ser divino.
Leibniz traduziu: *contraint par rien hors de lui,* que dá o sentido exato. Vide *Réfutations inédites (Refutações Inéditas), op cit.,* p.232. (N. do T.)

[75] A demonstração equivale a estabelecer a liberdade absoluta de Deus, entendendo-se, porém, por liberdade a produtividade absoluta segundo a lei da própria natureza divina. (N. do T.)

[76] Note-se a identificação de "causa livre" e de "agir pela necessidade da sua natureza", que tem precedentes, notadamente na tradição estóica (vide Hamelin, *Sur une des Origines du Spinozisme,* em *Année Philosophique,* XI (1900), pp. 11-28) e em G. Bruno, que, dentre outros passos, escreve no *Acerca do Infinito . . . "Onde sono a fatto medesima cosa libertà, volontà, necessità, ed oltre il fare, possere ed essere"** *(Diálogos Matafísicos,* ed. Gentile, p. 294). (N. do T.)

* Tradução: Onde realmente são a mesma coisa liberdade, vontade, necessidade, e além disso o fazer, poder e ser. (N. do E.)

[77] Entre os autores a quem Espinosa se refere e não cita pode contar-se, segundo Trendelenburg, em *Historische Beiträge zur Philosophie (Contribuições Históricas à Filosofia),* III, p. 325, n., o *Praeceptor Germaniae* Melanchton, que nas *Definitiones multarum appellationum quorum in Ecclesia usus est,* em apêndice aos *Loci* (Lípsia, 1559, p. 201), escrevera: *"Libertas in Deo est posse res creare et non creare, et cum sit immutabiliter bonus, posse dare bona et posse non dare, conservare naturam aut non conservare, agere per creaturas secundum naturae ordinem, que instituit, aut naturae ordinem moderari aut mutare ac immediate agere sine creaturis".** (N. do T.)

* Tradução: Melanchton, Educador da Alemanha, que nas *Definições do grande número de denominações em uso na Igreja,* em apêndice aos *Lugares-Comuns (ou Suma Teológica)* escrevera: "Em Deus, liberdade é

dissessem que Deus pode fazer com que da natureza do triângulo não resulte que os seus ângulos sejam iguais a dois retos, ou que de uma dada causa não resulte o efeito, o que é absurdo. [78] Ademais, mostrarei adiante *(neste escólio)*, sem o socorro desta *proposição*, que o intelecto e a vontade não pertencem à natureza de Deus. [79]

Sei que há muitos que se julgam capazes de demonstrar que o intelecto sumo e a vontade livre pertencem à natureza de Deus, pois dizem que não conhecem nada de mais perfeito que possa atribuir-se a Deus a não ser o que é em nós a suprema perfeição. [80] Além disso, embora concebam Deus sendo em ato sumamente inteligente, nem por isso crêem que ele possa tornar existente tudo o que o seu intelecto abrange, [81] por julgarem que desta maneira se destruiria o poder de Deus. Se, dizem, tivesse criado tudo o que existe no seu intelecto, nesse caso não teria podido criar nada mais, o que crêem repugnar à onipotência de Deus; e por isso preferiram admitir um Deus indiferente a tudo [82] e não criando senão o que decretou criar por uma espécie de vontade absoluta.

Tenho, porém, para mim que mostrei assaz claramente *(vide proposição 16)* que do sumo poder de Deus, ou, por outras palavras, da sua natureza infinita, dimana necessariamente, ou resulta sempre com a mesma necessidade, uma infinidade de coisas numa

poder criar coisas e não criar, e, por ser imutavelmente bom, poder dar bens e não dar, conservar a natureza ou não conservá-la, agir por meio das criaturas de acordo com a ordem da natureza, a qual instituiu, ou manter a ordem na natureza ou mudá-la agindo imediatamente sem as criaturas". (N. do E.)

[78] Isto é: Só tem realidade o que é necessário, ou, por outras palavras, o que não é necessário, seja possível, provável ou fortuito, é impossível em ato. Espinosa estabelece, portanto, a coincidência entre a essência e a existência, a qual constitui um dos temas da oposição de Leibniz, em cujo parecer Deus somente deu existência aos compossíveis, isto é, às essências que não são mutuamente incompatíveis. (N. do T.)

[79] Intelecto e vontade estão empregados no sentido vulgar, isto é, respectivamente, determinação da idéia pelo objeto e liberdade de opção. Esta concepção tem precedentes e desenvolvimentos ulteriores. Como precedentes podem indicar-se, v.g., Plotino, *Enêadas*, VI, 9, 6, e Santo Agostinho, em alguns momentos, notadamente em *Da Trindade*, V, 1, 2 *(. . . sine intelligentia creatorem*)*. No desenvolvimento ulterior, avulta Ed. von Hartmann com a teoria da inconsciência de Deus, ou, por outras palavras, a concepção de Deus como *unbewusster und unpersönlicher Geist***, a qual ecoa neste terceto de Antero de Quental:

. . . .
Teus irmãos (respondeu) os vãos humanos,
Chamam-me Deus, há mais de dez mil anos!
Mas eu por mim não sei como me chamo!
(O Inconsciente, 1875)

* Tradução: . . . criador sem inteligência. (N. do E.)

** Tradução: Espírito impessoal e inconsciente. (N. do E.)

[80] Parece ter em vista Descartes, que considerou adequado atribuir a Deus tudo o que sabemos ser perfeição absoluta: *"Car, suivant les raisonnements que je viens de faire, pour connaître la nature de Dieu, autant que la mienne en était capable, je n'avais qu'a considérer, de toutes les choses dont je trouvais em moi quelque idée, si c'était perfection ou non de les posséder; et j'étais assuré qu'aucune de celles qui marquaient quelque imperfection n'était en lui, mais que toutes les autres y étaient: comme je voyais que le doute, l'inconstance, la tristesse, et choses semblables n'y pouvaient être, vu que j'eusse été moi-même bien aise d'en être exempt"* * *(Discurso do Método,* IV; cf. I, 22).

Este passo serve, em qualquer caso, para mostrar o contraste entre as concepções dos dois filósofos relativamente à natureza divina e ao método adequado para a determinar. (N. do T.)

* Tradução: Pois, seguindo os raciocínios que acabo de fazer, para conhecer a natureza de Deus, tanto quanto a minha disso era capaz, só tinha a considerar, de todas as coisas de que encontrasse em mim alguma idéia, se era perfeição ou não possuí-las; e estava certo de que nenhuma das que indicavam alguma imperfeição estava nele, mas que todas as outras aí estavam; como via que a dúvida, a inconstância, a tristeza e coisas semelhantes não podiam estar nele, vi que eu mesmo estivera bem satisfeito por estar isento disso. (N. do E.)

[81] No texto: *non tamem credunt eum posse omnia, quae actu intelligit, efficere ut existant.* (N. do T.)

[82] Referência à concepção cartesiana. Vide adiante o final do *escólio 2 da proposição 33*. (N. do T.)

infinidade de modos, isto é, tudo; do mesmo modo que da natureza do triângulo resulta de toda a eternidade e para a eternidade que os seus três ângulos são iguais a dois retos. Pelo que a onipotência de Deus tem estado em ato desde toda a eternidade e em ato permanecerá para a eternidade. Destarte, a onipotência de Deus é estabelecida de uma maneira muito mais perfeita, pelo menos a meu parecer.

Quem pensa contrariamente antes parece negar a onipotência de Deus (permita-se-me falar com franqueza). Com efeito, são constrangidos a reconhecer que Deus tem no seu intelecto uma infinidade de coisas criáveis, as quais contudo nunca poderá criar. Pois, se assim não fosse, isto é, se criasse tudo o que tem no entendimento, exauriria a sua onipotência, no modo de ver deles, e tornar-se-ia imperfeito. Por conseqüência, para admitir Deus como perfeito, são obrigados a admitir ao mesmo tempo que ele não pode fazer tudo aquilo a que se estende o seu poder — não vendo eu coisa que possa imaginar-se de mais absurda ou que mais repugne à onipotência divina.[83] Além disso, para que também diga aqui algo acerca do entendimento e da vontade que comumente atribuímos a Deus — se o intelecto e a vontade pertencem à essência eterna de Deus —, cumpre que se estenda por um e outro destes atributos, coisa na verdade diferente do que é costume entender-se vulgarmente.

Com efeito, o entendimento e a vontade que constituiriam a essência de Deus deveriam diferir sem fim[84] do nosso intelecto e da nossa vontade, e não poderiam ter de comum com eles senão o nome, tal qual o que há de comum entre o Cão, constelação celeste, e o cão, animal que ladra.[85] Demonstrarei isto da seguinte maneira.

Se o intelecto pertence à natureza divina, ele não poderá ser por natureza, como o nosso intelecto, posterior (na opinião de quase todos) nem simultâneo às coisas que ele entende, visto que Deus é anterior a todas as coisas por causalidade[86] *(pelo corolário 1 da proposição 16);* pelo contrário, a verdade e a essência formal[87] das coisas são como são porque existem tais quais objetivamente no intelecto de Deus. Pelo que o intelecto de Deus, enquanto é concebido como constituindo a essência de Deus, é efetivamente a causa das coisas, tanto da essência como da existência delas[88] — o que parece ter sido

[83] Relativamente à anterioridade desta concepção no pensamento de Espinosa vide *Tratado Breve,* I, capítulo IV; e à filosofia pregressa, a controvérsia de que Freudenthal *(op. cit.,* pp. 131-2) deu o seguinte elenco: no sentido oposto a Espinosa: Pedro Lombardo, I, dist., 44; Alberto Magno, *S. Th.,* I, tract. 19, q. 77, m. 3; Santo Tomás de Aquino, *S. Th.* I, q. 26 a 5 e 6; Suárez, *Disp. Met.,* XXX, s. 17; Scheibler, *Metaphysica,* II, c. 3; Heerebord, *Meletemata,* pp. 358 ss.; *Pneum.,* pp. 989 ss., e outros. No sentido de Espinosa: Durando, em *Sent.,* I, d. 44, q. 2; Scaligero, *Exercitationes* 249, 3. (N. do T.)

[84] No texto: *toto coelo.* Appuhn traduz: *"devraient différer de toute l'étendue du ciel de notre entendement. . ."*(N. do T.)

[85] A comparação ocorre também nos *Pensamentos Metafísicos,* II, c. XI: "A ciência de Deus concorda tanto com a ciência humana como o Cão, constelação celeste, com o cão, animal que ladra, e talvez lhe pareça ainda menos".
Tem, pois, precedente na pena de Espinosa, mas é mais importante o alcance, pois significa que os termos somente comportam um sentido *unívoco,* e, portanto, é *equívoco* o emprego de termos comuns *em sentidos* diferentes, e inadmissível a *analogia,* isto é, a aplicação de termos comuns, em parte num sentido e em parte noutro, visto o pensamento humano recair sobre coisas e eventos que lhe são dados, e o pensamento divino ser *causa sui.* (N. do T.)

[86] Isto é: por ser causa e razão de ser das coisas. (N. do T.)

[87] Isto é, real. Pode admitir-se que a fonte e o sentido remontem a Suárez, *Disp. Met.,* II, s. 3 e 4, notadamente nos passos em que afirma que a razão formal do ser é idêntica à da sua razão essencial, v. g.: *Formalis seu essentialis ratio.** (N. do T.)

* Tradução: Razão formal ou essencial. (N. do E.)

[88] Considerado isoladamente, este período poderia levar a crer que ele justificava a interpretação de V. Brochard, de que Espinosa não se libertou da concepção da tradição judaica de Deus essencialmente pessoal,

notado também pelos que sustentaram que o intelecto, a vontade e o poder de Deus são uma e a mesma coisa.[89] Assim, como o intelecto de Deus é a causa única das coisas, a saber (como mostramos), tanto da essência como da existência delas,[90] é de necessidade que ele seja diferente das coisas, tanto em razão da essência como em razão da existência; pois o que é causado difere da respectiva causa precisamente no que dela tem.[91] Por exemplo: um homem é causa da existência mas não da essência de um outro homem, visto esta essência ser uma verdade eterna, pelo que os dois homens podem convir inteiramente quanto à essência e não obstante devem ser diferentes na existência; por conseqüência, se perecer a existência de um, nem por isso perecerá a do outro, mas se a essência de um pudesse ser destruída e tornar-se falsa,[92] a essência do outro também seria destruída. Por esta razão, o que é causa da essência e da existência de algum efeito deve ser diferente desse efeito, quer em razão da essência, quer na da existência. Ora, o intelecto de Deus é causa da essência e da existência do nosso intelecto; por conseqüência, o intelecto de Deus, enquanto é concebido como constituindo a essência divina, difere do nosso intelecto tanto em razão da essência como na da existência, e não pode ter de comum com ele o nome, como pretendíamos.[93]

A respeito da vontade procede-se da mesma maneira, como quem quer pode ver facilmente.[94]

Proposição XVIII

Deus é causa imanente de todas as coisas, e não causa transitiva.[95]

pois mostraria que no pensamento divino existiria um entendimento que se conhece como tal. (Vide *Le Dieu de Spinoza (O Deus de Espinosa)*, em *Études de Philosophie Ancienne et de Philosophie Moderne*, Paris, 1912, pp. 332-370). A interpretação, porém, não parece fundada, pois este período não pode isolar-se do contexto da *proposição*, que tem por fim mostrar que, se há intelecto em Deus, o intelecto divino é diverso do intelecto humano, nem do objetivo do *escólio*, que claramente tem por fim estabelecer que repugnam à natureza divina o entendimento e a vontade, tal como são entendidos pelo comum dos homens. (N. do T.)

[89] Entre eles conta-se Descartes, v.g., nos *Princ. de Phil.*, I, 23, onde escreve que Deus entende e quer, não como nós, *per operationes quadammodo distinctas*, mas *ut per unicam semperque eamdem et simplicissimam actionem, omnia simul intelligat, velit et operetur.** (N. do T.)

* Tradução: Por operações de algum modo distintas, mas de maneira que, por uma só e eternamente a mesma e simplicíssima ação, tudo ao mesmo tempo entenda, queira e execute. (N. do E.)

[90] Espinosa tinha isto como que por lugar-comum, pois escreveu na *Ética*, II, 10, *escólio: Nam apud omnes in confesso est, quod Deus omnium rerum, tam earum essentiae, quam earum existentiae, unica est causa**. (N. do T.)

* *Tradução:* Pois a todos é manifesto que Deus é a única causa de todas as coisas, tanto de sua essência como de sua existência. (N. do E.)

[91] Esta concepção de heterogeneidade da causa e do efeito não se harmoniza facilmente com os *axiomas*, 4 e 5. Há quem sustente que Espinosa a admitiu provisoriamente para melhor refutar o criacionismo. (N. do T.)

[92] Isto é, não-existente, dado que o erro, segundo Espinosa, é privação. Vide *Ética*, II, 35. (N. do T.)

[93] Descartes sustentou também a heterogeneidade do intelecto divino e humano, v.g., *Princ. de Phil.*, I, 51. Leibniz, pelo contrário, admitia a existência da continuidade entre eles, ou, talvez mais propriamente, diversidade de desenvolvimento *(Monadologia*, § 47). (N. do T.)

[94] Sobre a origem e elaboração no espírito de Espinosa das teses deste *escólio* há copiosa bibliografia, mas dentre ela destacamos: Leon Roth, *Spinoza, Descartes and Maimonides,* Oxford, 1924, especialmente na parte relativa à influência de Maimônides, e P. Lachièze-Rey, *Les Origines du Dieu de Spinoza,* Paris, 1932. (N. do T.)

[95] Nota de Leibniz: é seqüência da demonstração de Deus como substância única e que tudo o mais são modos. *Refut.* cit. p. 239. (N. do T.)

DEMONSTRAÇÃO

Tudo o que existe em Deus deve ser concebido por Deus *(pela proposição 15)*, pelo que *(pelo corolário 1 da proposição 16)* Deus é causa das coisas que nele existem. Isto quanto ao primeiro ponto.

Em seguida, fora de Deus não pode haver substância alguma *(pela proposição 14)*, isto é *(pela definição 13)*, uma coisa que, fora de Deus, exista em Deus. O que era o segundo ponto.

Por conseguinte, Deus é causa imanente de todas as coisas, e não causa transitiva.[96] *Q. e. d.*

PROPOSIÇÃO XIX

Deus [é eterno], ou, por outras palavras, todos os atributos de Deus[97] são eternos.

DEMONSTRAÇÃO

Com efeito, Deus *(pela definição 6)* é uma substância que *(pela proposição 11)* existe necessariamente, isto é *(pela proposição 7)*, a cuja natureza pertence o existir, ou *(o que é o mesmo)* de cuja definição se segue que ele existe, pelo que *(pela definição 8)* é eterno.

Em seguida, cumpre que se entenda por atributos de Deus o que *(pela definição 4)* exprime a essência da substância divina, isto é, o que pertence à substância: é isto mesmo, digo, que os atributos devem envolver. Ora, a eternidade pertence à natureza da substância (como já demonstrei pela proposição 7); por conseguinte, cada um dos atributos deve envolver a eternidade, pelo que todos são eternos. *Q. e. d.*

ESCÓLIO

Esta *proposição* resulta também, com a maior evidência, da maneira como *(na proposição 11)* demonstrei a existência de Deus; desta demonstração se fica sabendo que a existência de Deus, assim como a sua essência, é uma verdade eterna.[98]

Além disso *(na proposição 19 da parte I dos Princípios de Descartes)*, demonstrei ainda de outra maneira a eternidade de Deus,[99] que é inútil repetir neste lugar.

[96] *Proposição* capital de cujo sentido Espinosa deu fé no *Tratado Breve*, I, 3: "Deus é uma causa imanente e não transitiva enquanto age em si mesmo, visto que nada existe fora dele". Na *Epístola* LXXII, a Oldenburgo (1675), opõe esta concepção à dos "Cristãos neotéricos" *(neoterici Christiani)* afirmando que está na linha de S. Paulo e com todos os antigos hebreus.

O sentido das palavras, de uso na Escolástica, torna-se claro com este passo de Heerebord: *Immanens causa est, quae producit effectum in se ipsa. Transiens, quae producit effectum extra se* (Meletemata, Philos.*, 229). (N. do T.)

* Tradução: Causa imanente é aquela que produz efeito em si mesma. (Causa) transiente, a que produz efeito fora de si. (N. do E.)

[97] Esta identificação suscita problema: como é possível coexistirem e formarem um único ser atributos que nada têm de comum entre si? (N. do T.)

[98] Comparar supra, 8, *escólio* 2 (p. 16). Esta expressão, de origem agostiniana, significa, em geral, que Espinosa por ela entendia, ao contrário de Descartes, verdades que excluem a idéia de criação; porém, o emprego que dela faz mostra que a aplicava às essências, às propriedades das essências, às leis que as ligam e à relação que da essência faz derivar a existência. Vide Rivaud, *Les Notions d'Essence et d'Existence*, cit. § 48. (N. do T.)

[99] Em resumo: sendo Deus um ser sumamente perfeito, segue-se que existe necessariamente, porquanto se se lhe atribuir existência limitada ele conhecerá necessariamente os limites de tal existência, visto ser onisciente: logo, por esta última razão, conhecerá um ser sumamente perfeito como não existente, o que é absur-

PROPOSIÇÃO XX

A existência de Deus e a sua essência são uma e a mesma coisa.[100]

DEMONSTRAÇÃO

Deus *(pela proposição precedente)* e todos os seus atributos são eternos, isto é *(pela definição 8)*, cada um dos seus atributos exprime a existência. Por conseguinte, os mesmos atributos de Deus, que *(pela definição 4)* explicam a essência eterna de Deus, explicam ao mesmo tempo a sua existência eterna, isto é, aquilo que constitui a essência de Deus constitui ao mesmo tempo a sua existência, pelo que esta e a sua essência são uma e a mesma coisa. *Q. e. d.*

COROLÁRIO I

Daqui resulta, em primeiro lugar, que a existência de Deus, assim como a sua essência, é uma verdade eterna.

COROLÁRIO II

Em segundo lugar, que Deus, ou, por outras palavras, todos os atributos de Deus, são imutáveis.

Com efeito, se mudassem em relação à existência, deveriam mudar também *(pela proposição precedente)* em relação à essência, isto é (como é óbvio), de verdadeiros tornarem-se falsos, o que é absurdo.

PROPOSIÇÃO XXI

Tudo o que resulta da natureza absoluta de qualquer atributo de Deus deve ter existido sempre e ser infinito, ou, por outras palavras, é eterno e infinito pelo mesmo atributo.[101]

DEMONSTRAÇÃO

Se se negar esta *proposição*, conceba-se, se se puder, que uma coisa resulta, em qualquer atributo de Deus, da natureza absoluta de Deus, e que esta coisa é finita e tem existência ou duração determinada, como, por exemplo, a idéia de Deus no pensamento. Ora, o pensamento, visto supor-se que é um atributo de Deus, é necessariamente *(pela proposição 11)* infinito de sua natureza, e, todavia, enquanto ele tem a idéia de Deus, é

do. Por conseguinte, Deus não tem existência limitada, mas infinita, e a esta maneira de existir chama-se eternidade. (N. do T.)

[100] Esta concepção implica que a essência e a existência se dão simultaneamente em Deus, ou, por outras palavras, Deus é sempre em ato, e não é possível haver uma determinação na ordem da existência que não convenha ao mesmo tempo à ordem da essência. Para a elaboração desta concepção em Espinosa, vide especialmente *Cog. Met.*, I, 2; para a sua compreensão, convirá ter presente a V *Meditação* de Descartes; e para as implicações que dela deduzia — Deus existe necessariamente, é imutável, é infinito, etc. —, a *Epístola* LXXXIII, de 15-7-1676, que Espinosa dirigiu a Tschirnhaus. (N. do T.)

[101] Esta *proposição* inicia a demonstração das propriedades dos modos, ou, por outras palavras, da Natureza Naturada. Nas *proposições* anteriores, Espinosa considerou a Natureza Naturante, isto é, as propriedades do ser, ou, por outras palavras, da realidade enquanto existe por si e por si mesma é concebida sem qualquer dependência ou conexão; agora, empreende a demonstração da fenomenologia dos modos, ou por outras palavras, do que não pode existir nem ser concebido sem Deus, e, conseqüentemente, se apresenta como modo ou modificação da substância divina. (N. do T.)

suposto finito. Porém *(pela proposição 2)* não pode ser concebido como finito, se não é limitado pelo próprio pensamento; mas ele não pode sê-lo pelo próprio pensamento enquanto este constitui a idéia de Deus, pois em tanto é suposto ser finito; portanto, é limitado pelo pensamento, enquanto não constitui a idéia de Deus, o qual, todavia *(pela proposição 11)* deve existir necessariamente.

Por conseguinte, haveria um pensamento não constituindo a idéia de Deus, e, em conseqüência, a idéia de Deus não resultaria necessariamente da natureza do pensamento, enquanto este é um pensamento absoluto (visto ser concebido como constituindo e não constituindo a idéia de Deus).

Isto é contrário à hipótese. Pelo que, se a idéia de Deus no pensamento, ou qualquer outra coisa — é indiferente o exemplo, pois a demonstração é universal — resulta, em qualquer atributo de Deus, necessariamente da natureza absoluta desse atributo, isso deve necessariamente ser infinito. Isto quanto ao primeiro ponto.

Isto posto, o que assim resulta da necessidade da natureza de um atributo não pode ter duração determinada. Com efeito, se se negar isto, suponha-se que uma coisa que resulta da necessidade da natureza de um atributo se dê em qualquer atributo de Deus, como, por exemplo, a idéia de Deus no pensamento, e que essa coisa seja suposta não ter existido nem vir à existência. Como, porém, o pensamento é suposto ser um atributo de Deus, ele deve existir necessariamente e ser imutável *(pela proposição 11 e corolário 2 da proposição 20)*; pelo que, fora dos limites da duração da idéia de Deus (supõe-se, com efeito, que não existiu nem virá a existir), o pensamento deveria existir sem a idéia de Deus. Ora, isto é contra a hipótese, pois se supôs que do pensamento dado resulta necessariamente a idéia de Deus; por conseqüência, a idéia de Deus no pensamento, assim como qualquer coisa que resulte necessariamente da natureza absoluta de um atributo de Deus, não pode ter duração limitada, mas é eterna em virtude do mesmo atributo. Isso quanto ao segundo ponto.

É de notar que isso mesmo se deve afirmar de qualquer coisa que, em qualquer atributo de Deus, resulta necessariamente da natureza absoluta de Deus.[102]

Proposição XXII

O que resulta de qualquer atributo de Deus, enquanto é modificado por uma modificação que, em virtude do mesmo atributo, existe necessariamente e como infinita, deve existir necessariamente e ser infinito.

Demonstração

A demonstração desta *proposição* faz-se do mesmo modo que a da *proposição* precedente.[103]

Proposição XXIII

Todo o modo que existe necessariamente e é infinito deve ter resultado, necessariamente, ou da natureza absoluta de qualquer atributo de Deus, ou de qualquer atributo afetado de uma modificação que existe necessariamente e é infinita.

[102] Vide nota V do Apêndice. (N. do T.)
[103] Vide nota V do Apêndice. (N. do T.)

DEMONSTRAÇÃO

Com efeito, um modo existe em outro modo pelo qual deve ser concebido *(pela definição 5)*, isto é, *(pela proposição 15)*, existe em Deus somente e somente por Deus pode ser concebido.

Portanto, se se concebe um modo que exista necessariamente e seja infinito, estas duas propriedades devem necessariamente ser concluídas ou percebidas por meio de algum atributo de Deus, enquanto este atributo é concebido como exprimindo a infinidade e necessidade da existência, ou *(o que é o mesmo pela definição 8)* a eternidade, isto é *(pela definição 6 e proposição 19)*, enquanto é considerado absolutamente.

Por conseqüência, um modo que exista necessariamente e seja infinito deve ter resultado da natureza absoluta de qualquer atributo de Deus; e isto, quer imediatamente *(veja-se a proposição 21)*, quer mediante alguma modificação que resulta da natureza absoluta do mesmo atributo, isto é *(pela proposição precedente)*, que exista necessariamente e seja infinita.[104] *Q. e. d.*

PROPOSIÇÃO XXIV

A essência das coisas produzidas por Deus não envolve a existência.[105]

DEMONSTRAÇÃO

É evidente pela *definição 1*. Com efeito, aquilo cuja natureza (a saber, considerada em si) envolve a existência é causa de si e existe pela necessidade somente da sua natureza.[106]

COROLÁRIO

Daqui se segue que Deus não só é causa por que as coisas começam a existir, senão também de que perseverem na existência,[107] ou, por outras palavras (para me servir de um termo escolástico), Deus é causa de ser[108] das coisas.

[104] Esta *proposição* é como que esclarecimento das duas *proposições* antecedentes, especialmente a anterior (N. do T.)

[105] Leibniz observou que esta *proposição "fait. . . contre Spinoza; elle prouve contre son propre sentiment que les choses ne sont pas nécessaires; car il n'y a de nécessaire que ce dont l'essence enveloppe l'existence"*.* *Refut.* cit., 242. (N. do T.)

* Tradução: Faz . . . contra Espinosa; ela prova contra seu próprio sentimento que as coisas não são necessárias; pois não há necessário a não ser aquele cuja essência envolve a existência. (N. do E.)

[106] Leibniz via nesta demonstração um paralogismo, por Espinosa não haver demonstrado a equivalência da noção que atribuía a *causa sui* à do sentido vulgar. *Refut.* cit., 242. (N. do T.)

[107] Este passo afirma a concepção do *conatus*, que adiante será retomada com particularidades (designadamente III, 6, 7, 8, II, 45) e que se reporta à causalidade na ordem da existência. Conquanto Espinosa se lhe refira reiteradamente (v.g. *Tratado Breve*, Apêndice, I, 16; *Cog. Met.*, II, 11; *Tratado Político*, II § 7), não é uma concepção original, pois se filia na concepção da criação contínua, que remonta a S. Paulo *Epístola aos Colossenses* I, 17; S. Tomás de Aquino expusera *(S. Th.*, I, q. 8, a. 1; q. 104, a. 1) e filósofos seus contemporâneos defenderam, v.g. Descartes, Malebranche e Leibniz, como peça essencial das respectivas metafísicas. Como mostraremos na nota III, 6, a concepção espinosana adquiriu singularidade no conjunto das concepções coetâneas, bastando agora notar que ela se separa especialmente da concepção cartesiana, segundo a qual Deus recriava em cada instante os seres criados, porque sendo o tempo, a parecer de Descartes, descontínuo, isto é, constituído por instantes cuja sucessão não tem em si mesma a sua razão de ser, os seres criados cairiam a cada instante no nada se Deus os não criasse continuamente. (N. do T.)

[108] *Causa essendi.* É esta uma das várias expressões da terminologia da Escola utilizada por Espinosa. Os escolásticos distinguiam a *causa essendi* da *causa fiendi* (do devir); porém Espinosa, adiante, no II, 10, *corolário*, escólio, afirma logicamente que Deus é a um tempo uma e outra destas causas. (N. do T.)

Com efeito, quer as coisas existam, quer não existam, todas as vezes que lhe consideramos a respectiva essência reconhecemos que esta não envolve a existência nem a duração; por isso, a essência delas não pode ser causa nem da sua existência nem da sua duração, mas somente Deus, à natureza do qual pertence o existir *(pelo corolário 1 da proposição 14)*, o pode ser.[109]

PROPOSIÇÃO XXV

Deus não é somente causa eficiente da existência das coisas, mas também da essência delas.

DEMONSTRAÇÃO

Se se negar isto, Deus não é, conseqüentemente, causa da essência das coisas, pelo que *(pelo axioma 4)* a essência das coisas pode ser concebida sem Deus, o que *(pela proposição 15)* é absurdo. Por conseqüência, Deus é também a causa da essência das coisas. *Q. e. d.*

ESCÓLIO

Esta *proposição* resulta com mais clareza da *proposição 16*. Com efeito, dela resulta que, dada a natureza divina, deve necessariamente concluir-se tanto a existência como a essência das coisas; e para o dizer numa palavra, no sentido em que se diz que Deus é causa de si deve dizer-se também que é causa de todas as coisas, o que se ficará a saber com mais clareza pelo *corolário* seguinte.

COROLÁRIO

As coisas particulares não são mais que afecções dos atributos de Deus, ou, por outras palavras, modos pelos quais os atributos de Deus se exprimem de maneira certa e determinada.

A demonstração é evidente pela *proposição 15 e definição 5.*

PROPOSIÇÃO XXVI

Uma coisa que é determinada a qualquer ação[110] *foi necessariamente determinada a isso*[111] *por Deus; e a que não é determinada por Deus pode determinar-se por si própria à ação.*

DEMONSTRAÇÃO

Aquilo pelo qual se diz que uma coisa é determinada a qualquer ação é necessariamente algo de positivo *(como é óbvio)*; por conseqüência, Deus, por necessidade da sua natureza, é a causa eficiente tanto da essência como da existência dessa coisa *(pela proposição 25 e 16)*. Isto era o primeiro ponto.

Do que também resulta muito claramente a segunda parte da *proposição*. Com efeito, se uma coisa, que não é determinada por Deus, pudesse determinar-se por si própria,

[109] Appuhn *(Ética*, I, 410) observa que este corolário corresponde, em certa medida, ao capítulo V, I (Da providência de Deus) do *Tratado Breve*. (N. do T.)
[110] *Ad aliquid operandum*, no texto. (N. do T.)
[111] No texto da ed. Gebhardt: *sic*. (N. do T.)

a primeira parte da *proposição* que nos ocupa seria falsa, o que é absurdo, como demonstramos.[112]

PROPOSIÇÃO XXVII

Uma coisa que é determinada por Deus a qualquer ação não pode tornar-se a si própria indeterminada.

DEMONSTRAÇÃO

Esta *proposição* é evidente pelo *axioma 3.*

PROPOSIÇÃO XXVIII

Qualquer coisa singular, ou, por outras palavras, qualquer coisa que é finita e tem existência determinada, não pode existir nem ser determinada à ação se não é determinada a existir e a agir por outra causa, a qual é também finita e tem existência determinada; e, por sua vez, esta causa também não pode existir nem ser determinada à ação se não é determinada a existir e a agir por outra causa, a qual também é finita e tem existência determinada, e assim indefinidamente.[113]

DEMONSTRAÇÃO

Tudo o que é determinado a existir e a operar é como tal determinado por Deus *(pela proposição 26 e corolário da proposição 24).* Ora, o que é finito e tem existência

[112] Esta concepção da unidade da causa é conseqüência da unidade da substância, e inculca a concepção de Malebranche: *"...en peu de mots qu'il n'y a qu'une vraie cause, parce qu'il n'y a qu'un vrai Dieu; que la nature ou la force de chaque chose n'est que la volonté de Dieu; que toutes les causes naturelles ne sont point de* véritables *causes, mais seulement des causes* occasionelles, *et quelques autres vérités qui seront des suites de celles-ci".** *Recherche de la Vérité,* 1., VI, p. II, capítulo III. Este paralelo, especialmente pelo que se pode compreender no primeiro período, é um dos argumentos que deram ensejo ao chamado "espinosismo de Malebranche", mas, deixando de lado o problema de saber se a coincidência é neste caso sinônimo de concordância, o que indignava o filósofo oratoriano, é fora de dúvida que ele congrega os dois filósofos no repúdio das "causas segundas", segundo o parecer de Pedro da Fonseca e de Suárez. (N. do T.)

* Tradução: ...em poucas palavras, só há uma causa verdadeira, porque só há um Deus verdadeiro; a natureza ou a força de cada coisa não é outra coisa que a vontade de Deus; todas as causas naturais não são absolutamente causas *verídicas,* mas somente causas *ocasionais,* e algumas outras verdades que serão conseqüências destas. (N. do E.)

[113] Da *Epístola* LVIII, a Schuller (1674): "Desçamos agora às coisas criadas, que todas são determinadas por causas externas a existir e a agir de maneira certa e determinada. Para tornar isto claro e inteligível, conceba-se uma coisa muito simples: por exemplo, uma pedra recebe de uma causa externa que a impele uma certa quantidade de movimento, e cessando a impulsão da causa externa ela continuará a mover-se necessariamente. O que é verdadeiro da pedra o é de qualquer coisa singular, sejam quais forem a complexidade que se lhe atribua e a multiplicidade das suas aptidões, porque toda coisa singular é necessariamente determinada por uma causa externa a existir e a agir de maneira certa e determinada".

A *proposição* e este comentário mostram que a existência das coisas finitas não é necessariamente inerente à respectiva essência, e, por conseguinte, a sua existência, a sua ação e o encadeamento delas não têm em si mesmos explicação cabal. Daqui a necessidade de reportar metafisicamente a atividade causal a Deus, isto é, à substância que é *causa sui.* Este *mechanismus metaphysicus,** para empregar uma expressão de Leibniz, ou, por outras palavras, *o infinitus causarum nexus,*** como diz Espinosa *(Ética,* V, 6), não exclui a ciência experimental, dado que as coisas finitas têm, além da realidade que resulta da natureza de Deus, a singularidade determinada pelas relações espaciais e temporais, a qual lhes confere, de algum modo, existentividade peculiar. (N. do T.)

* Tradução: Mecanismo metafísico. (N. do E.)

** Tradução: Nexo infinito de causas. (N. do E.)

determinada não pode ter sido produzido pela natureza absoluta de um atributo de Deus, pois o que resulta da natureza absoluta de um atributo de Deus é absoluto e eterno *(pela proposição 21)*. Por conseguinte, deve resultar de Deus, ou de algum atributo seu, enquanto é considerado como afetado por algum modo, pois nada existe além da substância e dos modos *(pelo axioma 1 e definições 3 e 5)*, e os modos *(pelo corolário da proposição 25)* não são senão afecções dos atributos de Deus.

Ora, isto também não pode resultar de Deus ou de qualquer atributo seu, enquanto é afetado por uma modificação que é eterna e infinita *(pela proposição 22)*, por conseqüência, deve resultar, ou, por outras palavras, ser determinado a existir e a agir, de Deus ou de algum atributo dele, enquanto é afetado por uma modificação que é finita e tem existência determinada. Isto quanto ao primeiro ponto.

Em seguida, por sua vez, esta causa ou este modo *(pela mesma razão pela qual acabamos de demonstrar a primeira parte da proposição que nos ocupa)* deve também ter sido determinado por outra, que é também finita e tem existência determinada, e por sua vez esta última *(pela mesma razão)* é determinada por outra, e assim sucessivamente *(pela mesma razão)* ao infinito.[114] *Q. e. d.*

ESCÓLIO

Como certas coisas devem ter sido produzidas pór Deus imediatamente, a saber, as que resultam necessariamente da natureza absoluta dele, e outras mediante estas primeiras, sem que todavia possam existir nem ser concebidas sem Deus,[115] segue-se daqui:

I. Que Deus é causa próxima,[116] absolutamente, das coisas produzidas imediata-

[114] No *Tratado Breve*, I, capítulo 3: "Deus é a causa próxima das coisas que são infinitas e imutáveis, e delas dizemos também que são criadas imediatamente por ele. Em certo sentido, pelo contrário, é a causa última de todas as coisas particulares". A demonstração e este passo mostram que não deve confundir-se a necessidade inerente ao processo cósmico ou *infinitus causarum nexus* com a causalidade divina imediata, que se exerce no plano dos atributos e modos eternos e infinitos — o que reforça a afirmação da nota anterior de que o espinosismo não invalida a consideração científica e objetiva. Cumpre, porém, atender à crítica que Leibniz dirigiu a esta *proposição: "Voilà une opinion de Spinoza que, bien examinée de près, donne des conséquences absurdes. En effet, des choses ne découleront jamais alors de la nature de Dieu; car ce qui détermine est déterminé à son tour, et ainsi à l'infini. Jamais donc une chose ne sera déterminée de Dieu. Dieu fournira seulement du sien quelques principes absolus et généraux. Il serait plus exact de dire qu'un particulier n'est pas déterminé par un autre suivant un progrès à l'infini, autrement ils restent toujours indéterminés, si loin que vous alliez dans ce progrès; mais bien plutôt que tous les particuliers sont déterminés de Dieu. Il ne faudrait pas dire non plus que ce qui suit est la cause pleine de ce qui précède, mais plutôt que Dieu a créé ce qui suit dans un ordre tel qu'il concourt avec ce qui précède suivant les règles de la sagesse. Si nous disons d'autre part que ce qui précède est la cause efficiente de ce qui suit, alors et réciproquement ce qui suit sera en quelque sorte la cause finale de ce qui précède pour ceux qui admettent que Dieu agit suivant une fin".** Cit. *Refut.*, 244-5. (N. do T.)

* Tradução: Eis uma opinião de Espinosa que, bem examinada de perto, dá conseqüências absurdas. Com efeito, então jamais procederão coisas da natureza de Deus; pois o que determina é determinado por sua vez, e assim ao infinito. Portanto, jamais uma coisa será determinada por Deus. Deus fornecerá de seu apenas alguns princípios absolutos e gerais. Seria mais exato dizer que um particular não é determinado por um outro seguindo um progresso ao infinito, do contrário permanecem sempre indeterminados, por mais longe que se vá neste progresso; mas, muito antes, que todos os particulares são determinados de Deus. Não seria necessário dizer também que o que segue é a causa plena do que precede, mas, antes, que Deus criou o que segue numa ordem tal que concorre com o que precede seguindo as regras da sabedoria. Se dizemos, de outro lado, que o que precede é a causa eficiente do que segue, então e reciprocamente o que segue será de alguma maneira a causa final do que precede para os que admitem que Deus age seguindo um fim. (N. do E.)

[115] Cumpre ter presente a distinção entre modos infinitos imediatos e modos infinitos mediatos, da *proposição* 23. Vide a nota V do Apêndice. (N. do T.)

[116] *Causa proxima*, ou imediata, é a que produz o efeito sem intermediário, e opõe-se à *causa remota*, cujo sentido se encontra adiante, neste mesmo *escólio*. (N. do T.)

mente por ele, mas não causa no seu gênero, como dizem.[117] Isto, em virtude de os efeitos de Deus não poderem existir nem ser concebidos sem Deus, causa deles *(pela proposição 15 e corolário da proposição 24).*

II. Que se não pode dizer com propriedade que Deus é causa remota das coisas singulares, a não ser, porventura, para fazer distinção entre elas e as que ele produziu imediatamente, ou, para melhor dizer, que resultam da sua natureza absoluta. Isto em virtude de entendermos por causa remota a causa que não está ligada ao efeito por qualquer modo. Ora, tudo o que existe existe em Deus e depende de Deus, de tal modo que sem ele não pode existir nem ser concebido.[118]

PROPOSIÇÃO XXIX

Na Natureza nada existe de contingente;[119] *antes, tudo é determinado pela necessidade da natureza divina a existir e a agir de modo certo.*

DEMONSTRAÇÃO

Tudo o que existe existe em Deus *(pela proposição 15).* Ora, não se pode dizer que Deus é coisa contingente, visto *(pela proposição 11)* existir necessariamente e não de maneira contingente. Além disso, os modos da natureza divina são também conseqüência necessária, e não contingente, da própria natureza divina *(pela proposição 16),* quer se considere a natureza divina absolutamente *(pela proposição 21),* quer como determinada a agir de modo certo *(pela proposição 27).*

Ademais, Deus não é somente causa destes modos enquanto existem simplesmente *(corolário da proposição 24),* senão também *(pela proposição 26)* enquanto eles são considerados como determinados a produzir seja o que for. Com efeito, se não forem determinados por Deus *(pela mesma proposição),* é impossível, e não contingente, que se determinem a si mesmos; se, pelo contrário *(pela proposição 27),* forem determinados por Deus, é impossível, e não contingente, que por si próprios se tornem indeterminados.

Pelo que, tudo é determinado, pela necessidade da natureza divina, não somente a existir senão também a existir e agir de modo certo, e nada existe de contingente. *Q. e. d.*

ESCÓLIO

Antes de prosseguir, quero explicar, ou melhor, advertir, o que deve entender-se por *Natureza Naturante*[120] e por *Natureza Naturada.*[120] Do já exposto até aqui, penso

[117] Vide *definição 2.* (N. do T.)

[118] Este *escólio* oferece dificuldades. Não afeta, como é óbvio, a causalidade divina, imanente e não-transitiva, mas discrimina duas espécies de coisas produzidas, ou efeitos: 1) as coisas que se seguem diretamente da necessidade da natureza divina, ou modos imediatos; e 2) as coisas que não podem ser concebidas sem Deus mas que procedem dos modos imediatos, isto é, os modos mediatos infinitos e eternos e os modos finitos ou coisas particulares. (N. do T.)

[119] Espinosa definiu *contingência* na *definição 3, IV, Ética,* e *possível,* na *definição 4, ibid.* Da explicação que se segue a esta última *definição* resulta que nesta *proposição* e adiante, no *escólio 1* da *proposição* 33, a noção de contingente abrange a de possível — ou, por outras palavras, é contingente o que pode existir ou deixar de existir sob qualquer ponto de vista. Quando discrimina os dois conceitos, Espinosa entende por contingente aquilo cuja essência não implica necessariamente a respectiva existência ou não-existência, e por possível aquilo acerca do qual se ignora se a causa pela qual deve ser produzido é ou não determinada a produzir. Neste caso, contingência é sinônimo de ignorância. Textos fundamentais: *Tratado Breve,* 1, 6; *Cog. Met.,* I, 3; *J. E.,* § 57. (N. do T.)

[120] Expressões da terminologia escolástica, assim cristã como árabe (Averróis, *Comentário ao De Coelo,*

estar estabelecido que deve entender-se por *Natureza Naturante* o que existe em si e é concebido por si, ou, por outras palavras, aqueles atributos da substância que exprimem uma essência eterna e infinita, isto é *(pelo corolário 1 da proposição 14 e corolário 2 da proposição 17),* Deus, enquanto é considerado como causa livre.

Por *Natureza Naturada,* porém, entendo tudo aquilo que resulta da necessidade da natureza de Deus, ou, por outras palavras, de qualquer dos atributos de Deus, isto é, todos os modos dos atributos de Deus, enquanto são considerados como coisas que existem em Deus e não podem existir nem ser concebidas sem Deus.

PROPOSIÇÃO XXX

O entendimento, seja em ato[121] *finito ou infinito, deve compreender os atributos de Deus e as afecções, e nada mais.*

DEMONSTRAÇÃO

Uma idéia verdadeira deve convir com o seu ideato *(pelo axioma 6),* isto é *(como é de si manifesto),* aquilo que é contido objetivamente[122] no entendimento deve necessariamente existir na Natureza; ora, na Natureza *(pelo corolário 1 da proposição 14)*

I, 1) e que Espinosa utilizou, como é de crer, pela unidade verbal que estabeleciam entre Deus *(Natura Naturante)* e o mundo *(Natura Naturada).* Empregou-se já no *Tratado Breve,* I, 8 e 9; no passo do capítulo 8 alude expressamente aos *tomistas* para dizer que empregam a expressão *Natura Naturante* para significar um ser exterior a todas as substâncias, porém Espinosa entende por ela um ser que não carece de qualquer outro e existe por si, isto é, Deus. A *Natura Naturada,* pelo contrário, carece de alguma substância, e nela compreende Espinosa a *Natura Naturada universal,* ou seja, os modos que dependem imediatamente de Deus, e a *Natura Naturada particular,* ou seja, as coisas particulares causadas pelos modos universais.
Dos textos medievais coligidos por Siebeck *(Über die Entstehung der Termini* Natura naturans *und* Natura naturata, em *Archiv. für Geschichte der Philosophie,* III (1890), destacamos este, de Vicente de Beauvais (Belovacense), no *Speculum Quadruplex,* XV, 4: *Natura dicitur dupliciter: uno modo Natura naturans, id est ipsa summa naturae lex quae Deus et... aliter vero Natura naturata...** Passos de S. Tomás de Aquino: *S. Th.* I, II, 85; *De Divinis Nominibus (Sobre os Nomes de Deus),* IV, 21. Entre nós, a distinção ocorre no *Livro da Montaria* (Coimbra, 1918), de Dom João I, ou seja, as coisas "que som feitas *per natura naturante,* que he Deus, ou por natura naturada que Deus fez", p. 126. (N. do T.)

* Tradução: Chama-se natureza em dois sentidos: de um lado, Natureza Naturante, i. é, a própria lei suprema da natureza que é Deus... de outro, Natureza Naturada... (N. do E.)

121 No texto: *in actu,* no sentido aristotélico, isto é, o que se considera existindo de fato, ou constituindo uma determinação presente. (N. do T.)

122 No I. E.: *...Idea vera... est diversum quid a suo ideato: Nam aliud est circulus, aliud idea circuli... idea, quo ad suam essentiam formalem, potest esse objectum alterius essentiae objectivae, et rursus haec altera essentia objectiva erit etiam in se spectata quid reale, et intelligibile, et sic indefinite. Petrus ex. gr. est quid reale vera autem idea Petri est essentia Petri objectiva, et in se quid reale, et omnino diversum ab ipso Petro** (Ed. Gebhardt, II, 14).
Esta expressão, portanto, não deve entender-se no sentido kantiano, de uma realidade transcendental ao conhecimento ou à idéia que dela se faça, mas no sentido cartesiano, de representação existente no espírito, ou, por outras palavras, o que é dado representativamente no conceito ou na idéia, ou ainda, na linhagem escolástica ressuscitada por Brentano e Husserl, a relação intencional com o objeto. Sirva de exemplo o seguinte:
No prefácio das *Med. Met.,* Descartes diz: "*...dans ce mot d'Idée, il y a ici de l'équivoque: car, ou il peut être pris materiellement pour une opération de mon Entendement..., ou il peut être pris objectivement pour la chose qui est representée par cette opération...*" **
Na III *Med. Met.:*
"Et je ne dois pas aussi m'imaginer que, la réalité que je considère dans mes idées n'étant qu'objective, il n'est

somente existe uma substância única, que é Deus; e não existem quaisquer outras afecções *(pela proposição 15)* além das que existem em Deus, e que *(pela mesma proposição)* não podem existir nem ser concebidas sem Deus; por conseqüência, o entendimento, quer seja finito em ato ou infinito em ato, deve compreender os atributos de Deus e as afecções de Deus, e nada mais. *Q. e. d.*

PROPOSIÇÃO XXXI

O entendimento em ato, quer ele seja finito quer infinito, assim como a vontade, a apetição[123] *o amor, etc., devem ser referidos à Natureza Naturada e não à Natureza Naturante.*

DEMONSTRAÇÃO

Por intelecto, com efeito *(como é de si manifesto),* não entendemos o pensamento absoluto, mas somente um certo modo do pensar, que difere de outros, a saber, a apetição, o amor,[124] etc., pelo que *(pela definição 5)* deve ser concebido pelo pensamento absoluto, convém saber *(pela proposição 15 e definição 6),* por algum atributo de Deus, que exprima a essência eterna e infinita do pensamento e deva ser concebido de tal modo que sem esse atributo não possa existir nem ser concebido; e por isso *(pelo escólio da*

*pas nécessaire que la même realité soit formellement ou actuellement dans les causes de ces idées, mais qu'il suffit qu'elle soit aussi objectivement en elles: car, tout ainsi que cette manière d'être objectivement appartient aux idées de leur propre nature; de même aussi la manière ou la façon d'être formellement appartient aux causes de ces idées (à tout le moins aux premières et principales) de leur propre nature. Et encore qu'il puisse arriver qu'une idée donne la naissance à une autre idée, cela ne peut pas toutefois être à l'infini, mais il faut à la fin parvenir à une première idée, dont la cause soit comme un patron ou un original dans lequel toute la réalité ou perfection soit contenue formellement et en effet, qui se rencontre seulement objectivement ou par représentation dans ces idées".*** (N. do T.)

* Tradução: . . . Idéia verdadeira. . . é um algo diverso de seu ideato: pois uma coisa é o círculo, e outra, a idéia de círculo . . . idéia, quanto à sua essência formal, pode ser objeto de outra essência objetiva, e novamente esta outra essência objetiva será também vista em si mesma algo real e inteligível, e assim indefinidamente. Por exemplo, Pedro é algo real; a verdadeira idéia de Pedro, porém, é a essência objetiva de Pedro, e algo de real em si e totalmente diverso do próprio Pedro. (N. do E.)

** Tradução: . . . nesta palavra Idéia há aqui um equívoco: pois ou pode ser tomado materialmente como uma operação de meu Entendimento. . . , ou pode ser tomado objetivamente como a coisa que é representada por esta operação. (N. do E.)

*** Tradução: Também não devo representar-me que, sendo a realidade que considero nas minhas idéias apenas objetiva, não seja necessário que a mesma realidade esteja formal ou atualmente nas causas destas idéias, mas que é suficiente que ela esteja também objetivamente nelas: pois tudo, bem como esta maneira de ser objetivamente, pertence às idéias de sua própria natureza; como também a maneira ou o jeito de ser formalmente pertence às causas destas idéias (pelo menos às primeiras e principais) de sua própria natureza. E ainda que possa suceder que uma idéia dê nascimento a outra idéia, isto não pode, todavia, ser ao infinito, mas é necessário por fim chegar a uma primeira idéia, cuja causa seja como um padrão ou original no qual toda a realidade ou perfeição seja contida formalmente e de fato, que só se encontra objetivamente ou por representação nestas idéias. (N. do E.)

[123] No texto: *cupiditas.* O comum dos tradutores traduz por desejo *(désir, desiderio, desire. . .),* mas O. Baensch traduz por *Begierde.* Distinguindo Espinosa, como veremos, notadamente nas definições das afecções (Livro III), *cupiditas* de *desiderium,* parece-nos preferível traduzir esta última palavra por *desejo* e aquela por *apetição,* entendendo por tal a ação de desejar.
Ademais, considerando, no *escólio 9,* III, a noção de *appetitus* e a definição de *cupiditas* como *appetitus cum ejusdem conscientia,* parece-nos ainda que a melhor tradução de *appetitus* é apetência. (N. do T.)

[124] Esta noção da vida afetiva como modo do pensar *(modus cogitandi)* será considerada adiante (Livros II e III). (N. do T.)

proposição 29) deve ser referido à Natureza Naturada e não à Natureza Naturante, assim como os demais modos do pensar.[125] *Q. e. d.*

ESCÓLIO

A razão pela qual falo aqui de intelecto em ato não está em eu conceder que exista o intelecto em potência,[126] mas, como desejo evitar toda confusão, não quis falar senão daquilo que percebemos o mais claramente possível, a saber, da própria intelecção, pois nada de mais claro é por nós percebido. Com efeito, não podemos entender seja o que for[127] que não conduza a um conhecimento mais perfeito da intelecção.[128]

PROPOSIÇÃO XXXII

A vontade não pode ser chamada causa livre,[129] *mas somente causa necessária.*

DEMONSTRAÇÃO

A vontade, assim como o intelecto, é somente um certo modo do pensar;[130] pelo

[125] A *proposição* e a *demonstração* equivalem a estabelecer que em Deus não há propriamente atividade espiritual, como não há propriamente atividade física. No *corolário 3* da *proposição* 12 dos *Princípios da Filosofia de Descartes,* Espinosa já havia estabelecido que "Deus não sente e, a falar com propriedade, não tem percepção de coisa alguma, porque o seu entendimento não é determinado por coisa alguma que lhe seja exterior. . ." Nas *Epístolas* há numerosas passagens que precisam esta concepção. (N. do T.)

[126] Potência opõe-se a ato e tem o sentido de virtualidade, isto é, o que não está realizado mas é suscetível de o vir a ser. É uma noção de procedência aristotélica e vulgar na época de Espinosa (como aliás na nossa), e que ele conseqüentemente repele, por incompatível com a sua concepção da necessidade inerente à natureza divina e ao nexo das causas e efeitos. (N. do T.)

[127] No texto: *nihil.* (N. do T.)

[128] No texto: *ad perfectiorem intellectionis cognitionem.* Tem sido traduzido diversamente: *"une connaissance plus grande de l'action de connaître"* (Appuhn); *"action de l'entendement"* (Cuvilier); *"connaissace de l'intelligence"* (Lantzenberg); *"Erkenntnis des Verstehens"* (Otto Baensch); *"act of knowing"* (G. Stuart Fullerton), etc. Traduzimos, porém, literalmente, porque intelecção corresponde claramente a *intellectio* e, além disso, o emprego desta palavra por Espinosa pressupõe *"la différence qui est entre l'imagination et la pure intellection ou conception"** de que Descartes se ocupa no princípio da VI *Meditação Metafísica* e da qual disse nas *Réponses aux Vèmes. Objections (Respostas às Quintas Objeções),* contra a VI, I, que *"dans l'intellection l'esprit ne se sert que de soi même, au lieu que dans l'imagination il contemple quelque forme corporelle"*.** Sem embargo da filiação cartesiana desta distinção, da qual Espinosa deu testemunhos, notadamente *hic, proposição 15, escólio,* esta maneira de dizer é um dos fatos que inclinam a crer que Espinosa pensava em português, ou em castelhano, ou ainda numa fala mista dos dois idiomas. (N. do T.)

* Tradução: A diferença que está entre imaginação e a pura intelecção ou concepção. (N. do E.)

** Tradução: Na intelecção o espírito não se serve a não ser de si mesmo, ao passo que na imaginação ele contempla alguma forma corporal. (N. do E.)

[129] Vide *definição 7* pois não se trata propriamente de livre arbítrio. Proposição capital, pela multiplicidade de conseqüências que se desentranham da identificação dos conceitos de liberdade e de necessidade intrínseca; nela se exprime com clareza a liminação total da subjetividade e a conformidade do pensamento à racionalidade geométrica, isto é, à desenvolução de uma essência tão necessária na sua existência *como nas* suas determinações, ou atos. (N. do T.)

[130] Cf. com o seguinte das *Réponses aux IIèmes. Objections (Respostas às Segundas Objeções), definição 1: "Par le nom de* pensée *j'entends tout ce qui est tellement en nous que nous l'apercevons immédiatement par nous-mêmes et en avons une connaissance intérieure; ainsi toutes les opérations de la volonté, de l'entendement, de l'imagination et des sens sont des pensées"*.*
Noutros passos da *Ética,* Espinosa apresenta por vezes noções de vontade que não coincidem com esta; mas aqui, nesta *proposição,* esta noção, na qual ecoa o tópico *nihil volitum quin cognitum,*** é coerente com a sua concepção da essência divina e da causalidade imanente. Vide em especial a *proposição 17, hic.* (N. do T.)

* Tradução: Pelo nome de *pensamento* entendo tudo o que está de tal forma em nós que o percebemos

que *(pela proposição 28)* cada volição não pode existir nem ser determinada a agir se não for determinada por outra causa, esta por uma outra, e assim sucessivamente, ao infinito. Se se supuser que a vontade é infinita, ela deve também ser determinada por Deus a existir e a agir, não enquanto ele é uma substância absolutamente infinita, mas enquanto possui um atributo que exprime *(pela proposição 23)* uma essência infinita e eterna do pensamento.

Por conseguinte, seja qual for o modo por que se conceba a vontade, a saber, como finita ou infinita, ela carece de uma causa pela qual seja determinada a existir e a agir;[131] pelo que *(pela definição 7)* se lhe não pode chamar causa livre, mas somente causa necessária ou forçosa.[132]

COROLÁRIO I

Daqui segue-se:

I. Que *Deus não efetua coisa alguma por liberdade da vontade.*[133]

COROLÁRIO II

II. Que *a vontade e o intelecto estão para a natureza de Deus na mesma relação que o movimento e o repouso, e, de maneira geral,*[134] *todas as coisas naturais que (pela* proposição 29) *devem ser determinadas por Deus a existir e a agir de certo modo.*

Com efeito, a vontade, como tudo o mais, carece de uma causa pela qual seja determinada a existir e a agir de certo modo. E, embora de uma vontade dada, ou de um intelecto dado, resulte uma infinidade de coisas,[135] nem por isso, contudo, se pode dizer que Deus age pela liberdade da sua vontade, como se não pode dizer, tendo em vista que do movimento e do repouso resultam certas coisas (e com efeito deles resulta também uma infinidade delas), que Deus age pela liberdade do movimento e do repouso.

Por conseguinte, a vontade não pertence mais à natureza de Deus do que às restantes coisas naturais, e está para a natureza divina na mesma relação que o movimento, o repouso e tudo o mais que mostramos resultar necessariamente[136] da mesma natureza está determinado por esta a existir e a agir de certo modo.

PROPOSIÇÃO XXXIII

As coisas não podiam ter sido produzidas por Deus de maneira diversa e noutra ordem do que a que têm.[137]

DEMONSTRAÇÃO

Com efeito, todas as coisas são resultante necessária da dada natureza de Deus *(pela proposição 16)* e são determinadas pela necessidade da natureza de Deus a existir

imediatamente por nós mesmos e temos dele um conhecimento interior; assim todas as operações da vontade, do entendimento, da imaginação e dos sentidos são pensamentos. (N. do E.)

** Tradução: Nada se quer que não se conheça primeiro. (N. do E.)

131 No texto: *ad operandum,* pelo que agir se deve entender no sentido de produzir efeitos. (N. do T.)

132 No texto: *coacta.* (N. do T.)

133 No texto: *Deum non operari ex libertate voluntatis.* (N. do T.)

134 No texto: *absolute.* (N. do T.)

135 No texto: *infinita.* (N. do T.)

136 No texto: *ex necessitate.* (N. do T.)

137 No texto: *quam productae sunt.* Para o estudo da elaboração e da primeira redação do assunto desta *proposição* veja-se o *Tratado Breve,* I, capítulo 4 (Da ação necessária de Deus). (N. do T.)

e a agir de certo modo *(pela proposição 29)*. Pelo que, se as coisas tivessem podido ser de outra natureza ou determinadas a agir de modo diverso, de tal sorte que fosse outra a ordem da Natureza, Deus também poderia ser, por conseguinte, de natureza diferente do que é presentemente, e portanto *(pela proposição 11)* essa outra natureza também deveria existir e, conseqüentemente, poderia haver dois ou mais deuses, o que *(pelo corolário 1 da proposição 14)* é absurdo. Pelo que as coisas não podiam ter sido produzidas de maneira diversa e por outra ordem,[138] etc. *Q. e. d.*

ESCÓLIO I

Já que acabo de mostrar, mais claramente que a luz do meio-dia, que não existe absolutamente nada nas coisas em virtude do que se diga que são contingentes, quero agora explicar em poucas palavras o que entenderemos por contingente, e antes disso por necessário e por impossível. Diz-se que uma coisa é necessária, quer em razão da sua essência, quer em razão da essência, quer em razão da causa. Com efeito, a existência, seja do que for, resulta necessariamente ou da respectiva essência e definição, ou de uma dada causa eficiente. Por estas razões se diz também que qualquer coisa é impossível, a saber: ou porque a respectiva essência ou definição envolve contradição, ou porque não existe qualquer causa externa que seja determinada a produzir tal coisa. Não há, porém, outra razão para se dizer que qualquer coisa é contingente a não ser a carência do nosso conhecimento.[139] Com efeito, uma coisa da qual se ignore que a respectiva essência envolve contradição, ou da qual se saiba retamente que não envolve qualquer contradição, mas a respeito de cuja existência, não obstante, nada de certo se pode afirmar por se desconhecer a ordem das causas, tal coisa, digo, não pode considerar-se necessária nem impossível, e por conseguinte designamo-la de contingente ou possível.

ESCÓLIO II

Do que precede resulta claramente que as coisas foram produzidas por Deus com a suma perfeição, visto resultarem necessariamente de uma natureza que é dada como a mais perfeita.[140]

O que acabo de dizer não imputa qualquer imperfeição a Deus, pois é a sua própria perfeição que nos constrange a afirmá-lo.[141] O contrário disto implicaria, evidentemente *(como há pouco mostrei)*, que Deus não é sumamente perfeito, pois, sem dúvida alguma, se as coisas tivessem sido produzidas de outro modo, seria necessário atribuir a Deus outra natureza, diferente da que somos constrangidos a atribuir-lhe pela consideração de ente absolutamente perfeito.[142] Não tenho dúvidas, porém, que muitos repelem violen-

[138] Nesta *proposição* e respectiva demonstração, Espinosa identifica a produtividade do ser divino com a necessidade lógica ou matemática; por isso as coisas e eventos resultam da natureza de Deus tal como as propriedades do triângulo ou do círculo resultam respectivamente das definições destas figuras. Conseqüentemente, não há lugar para se distinguir a atividade de Deus *ad intra* da atividade *ad extra*,* pelo que se torna ilógico, e portanto impossível, o ato de criação. (N. do T.)

* *Ad intra:* para dentro, para o interior; *ad extra:* para fora, para o exterior. (N. do E.)

[139] Está subjacente a esta maneira de ver o repúdio da definição de contingente como aquilo cujo contrário é possível. (N. do T.)

[140] No texto: *ex data perfectissima natura.* Traduzido por alguns: natureza dada, que é a mais perfeita. Notar o sentido otimista da existência, embora, a rigor, otimismo e pessimismo sejam estimativas sem razão de ser e, portanto, inadequadas à concepção do mundo. (N. do T.)

[141] Vide na *Epístola* LIV, a Hugo Boxel, o desenvolvimento da concepção de que o Universo é seqüência necessária da natureza de Deus. (N. do T.)

[142] No texto: *perfectissimus.* (N. do T.)

tamente[143] esta opinião por absurda e não querem acomodar[144] o espírito ao exame dela sem outra razão que não seja o hábito em que estão de atribuir a Deus uma outra liberdade extremamente[145] diversa da que enunciamos *(definição 7)*, a saber, a vontade absoluta. Também não tenho dúvidas nenhumas que eles, se quisessem meditar sobre este assunto e ponderar consigo mesmos e imparcialmente[146] o encadeamento das nossas demonstrações, rejeitariam inteiramente a liberdade tal como a atribuem a Deus, não só por vã senão também por ser um grande obstáculo à ciência.

Não é necessário repetir aqui o que disse no *escólio* da *proposição 17;* no entanto, por consideração por eles, mostrarei ainda que, embora se conceda que a vontade pertence à essência de Deus, nem por isso resulta da sua perfeição que as coisas pudessem ter sido criadas por Deus de outro modo e noutra ordem — o que será fácil de provar se antes de mais considerarmos o que eles concedem, a saber, que depende exclusivamente da decisão[147] e da vontade de Deus que cada coisa seja o que é. Se fosse de outra sorte, Deus não seria a causa de todas as coisas.

A seguir, consideremos que todas as decisões de Deus foram estabelecidas desde toda a eternidade pelo próprio Deus, porque se assim não fosse imputar-se-lhe-iam imperfeição e inconstância. Ora, como na eternidade não há quando, nem antes, nem depois, segue-se daqui, isto é, somente da perfeição de Deus, que Deus nunca teve nem jamais pode ter decisões diferentes, ou, por outras palavras, que Deus não existe anteriormente às suas decisões nem sem elas pode existir.

Dirão, porém, que embora se suponha que Deus tivesse dado ser[148] a uma diversa natureza das coisas, ou que houvesse decidido desde toda a eternidade outra coisa acerca da Natureza e respectiva ordem, nem por isso se seguiria que existisse em Deus qualquer imperfeição. Ora, dizendo isto concedem ao mesmo tempo que Deus pode mudar de tenção.[149] Com efeito, se Deus decidisse, acerca da Natureza e respectiva ordem, coisa diversa da que havia tencionado, isto é, se acerca da Natureza tivesse querido e concebido outra coisa, teria tido necessariamente um intelecto e uma vontade diferentes dos de agora. E se é lícito atribuir a Deus um outro intelecto e uma outra vontade sem em nada se mudar a sua essência e a sua perfeição, por que razão não poderia ele agora mudar as suas tenções relativamente às coisas criadas, permanecendo todavia igualmente perfeito?

Com efeito, o intelecto de Deus e a sua vontade relativamente às coisas criadas e respectiva ordem subsistem os mesmos, em relação à sua essência e à sua perfeição, de qualquer modo que estas se concebam.[150] Além disso, todos os filósofos que li[151]

[143] No texto: *explodo.* (N. do T.)
[144] No texto: *instituere.* (N. do T.)
[145] No texto: *longe.* (N. do T.)
[146] No texto: *recte.* (N. do T.)
[147] No texto: *decreto.* (N. do T.)
[148] No texto: *fecisset.* (N. do T.)
[149] No texto: *decretus.* (N. do T.)
[150] No texto: *Ejus enim intellectus, et voluntas circa res creatas, et earum ordinem in respectu suae essentiae, et perfectionis, perinde est, quomodocumque concipiatur.*
A tradução literal não dá o sentido claro, que se nos afigura ser o seguinte: Na concepção em causa, o modo pelo qual Deus pensa e quer as coisas e a respectiva ordem de umas com as outras é indiferente relativamente à essência e perfeição de Deus, seja qual for a concepção que destas se tenha.
Appuhn traduz: *Car, de quelque façon qu'on les conçoive, son entendement et sa volonté concernant les choses crées, soutiennent toujours le même rapport avec son essence et sa perfection.*
No sentido da nossa tradução, O. Baensch: *Ist es doch in Bezug auf seine Wesenheit und seine Vollkommenheit ganz einerlei, wie sein Verstand und sein Wille hinsichtlich der erschaffenen Dinge und ihrer Ordnung gedacht wird.* (N. do T.)
[151] No texto: *vidi.* (N. do T.)

admitem[152] que em Deus não há intelecto em potência mas somente em ato;[153] e como o intelecto de Deus e a sua vontade se não distinguem da sua essência, como também todos admitem,[154] daqui resulta, por conseqüência, que se Deus tivesse outro intelecto em ato e outra vontade, outra seria também, necessariamente, a sua essência; e, por conseguinte *(como provei no começo)*, se as coisas tivessem sido produzidas por Deus de maneira diferente do que agora são, o intelecto de Deus e a sua vontade, isto é *(como se concede)*, a sua essência, deveriam ser outros, o que é absurdo.

Assim, dado que as coisas não podiam ter sido produzidas por Deus de outro modo nem noutra ordem, e que esta verdade resulta da suma perfeição de Deus, é de certeza que nenhuma sã razão pode persuadir-nos a crer que Deus não quis criar tudo o que existe no seu intelecto e com a mesma perfeição com que as entende.

Dir-se-á, porém, que nas coisas não há perfeição nem imperfeição e que o que nelas existe e leva a dizer que são perfeitas ou imperfeitas, boas ou más, depende somente da vontade de Deus e, por conseguinte, se Deus tivesse querido, teria podido efetuar que o que é agora perfeição fosse a suma imperfeição, e inversamente.[155] Esta opinião não é diferente, sem dúvida, da que expressamente[156] afirma que Deus, que necessariamente

[152] No texto: *concedunt*. (N. do T.)

[153] Exemplo deste passo de Descartes, na III *Med. Met.*: "*... encore qu'il fût vrai que ma connaissance acquît tous les jours de nouveaux degrés de perfection et qu'il y eût en ma nature beaucoup de choses en puissance qui n'y sont pas encore actuellement, toutefois tous ces avantages n'appartiennent et n'approchent en aucune sorte de l'idée que j'ai de la Divinité, dans laquelle rien ne se rencontre seulement en puissance, mais tout y est actuellement et en effet*".* (N. do T.)

* Tradução: ... mesmo que fosse verdadeiro que em meu conhecimento adquirisse todos os dias novos graus de perfeição e houvesse em minha natureza muitas coisas em potência que ainda não são atualmente, todavia, todas essas vantagens não são nem se aproximam de modo algum da idéia que tenho da Divindade, na qual nada se encontra só em potência, mas nela tudo é atualmente e de fato. (N. do E.)

[154] V. g. Descartes, que não só afirma a inseparabilidade de todos os atributos divinos *(... l'unité, la simplicité, ou l'inséparabilité de toutes les choses qui sont en Dieu est une des principales perfections que je conçoive être en lui...* * *Med. Met., III)*, mas ainda a identidade radical de todos eles: "*... nous concevons en Dieu une immensité, simplicité on unité absolue, qui embrasse et contient tous ses autres attribut...* "** *Réponses aux XIèmes. Objections (Respostas às Décimas Primeiras Objeções)*; cf. *Princ. de Phil.* I, 23.
Há anotadores que reportam a este passo Maimônides, *Guia dos Transviados*, I. c. 53 e 69. (N. do T.)

* Tradução: ... a unidade, a simplicidade, ou a inseparabilidade de todas as coisas que estão em Deus é uma das principais perfeições que concebo estar nele... (N. do E.)

** Tradução: ... concebemos em Deus uma imensidade, simplicidade ou unidade absoluta, que abraça e contém todos estes outros atributos. (N. do E.)

[155] Pode pensar-se que Espinosa tem em vista alguns dos períodos de Descartes donde se pode depreender que em Deus a onipotência não está subordinada à onisciência e que, portanto, *Si quelque raison ou apparence de bonté eût précédé sa préordination, elle l'eût sans doute déterminé à faire ce qui était de meilleur. Mais tout au contraire, parce qu'il s'est déterminé à faire les choses qui sont au monde, pour cette raison, comme il est dit dans la* Genèse, *elles* sont très bonnes; *c'est-à-dire que la raison de leur bonté dépend de ce qu'il les a ainsi voulu faire.* * *(Réponses aux VIèmes. Objections — Respostas às Sextas Objeções, 8.)* Admitimos, porém, por mais verossímil, com alguns intérpretes, que Espinosa refere esta doutrina aos reformados, designadamente Lutero *(Quia ipse (Deus) sic vult, ideo debet rectum esse quod fit)*,** porque se referira anteriormente, poucas linhas acima, à concepção cartesiana da identidade dos atributos em Deus, à qual expressamente aludiu nos *Princ. Phil. Cart., proposição 8*. (N. do T.)

* Tradução: Se alguma razão ou aparência de bondade tivesse precedido sua preordenação, ela sem dúvida a teria determinado a fazer o que seria melhor. Mas totalmente ao contrário, porque ele se determinou a fazer as coisas que estão no mundo, por esta razão, como se diz no *Gênesis*, elas *são muito boas;* isto é, a razão de sua bondade depende do fato de que ele quis fazê-las assim. (N. do E.)

** Tradução: Porque ele (Deus) assim quer, portanto deve ser certo o que faz. (N. do E.)

[156] No texto: *aperte*. (N. do T.)

entende o que quer, pode efetuar por sua própria vontade que as coisas que entende as entenda de outro modo, o que *(como acabei de mostrar)* é um grande absurdo.

Por essa razão, posso inverter o argumento contra eles da seguinte maneira.

Tudo depende do poder de Deus. Portanto, para que as coisas pudessem ser diferentes do que são, deveria necessariamente a vontade de Deus ser também diferente; ora, a vontade de Deus não pode variar[157] *(como acabamos de mostrar evidentissimamente pela perfeição de Deus)*; por conseqüência, as coisas não podem ser diferentes do que são.

Confesso que esta opinião, que submete tudo a uma como que indiferente vontade de Deus e estabelece que tudo depende do seu beneplácito,[158] desvia-se menos da verdade do que a opinião dos que estabelecem que Deus faz tudo em razão do bem.[159] Estes últimos, com efeito, parece que põem algo fora de Deus, que não depende de Deus e a que Deus presta atenção, como modelo, ao produzir seja o que for,[160] ou a que visa como alvo fixo. Isto, sem dúvida, não é outra coisa do que sujeitar Deus ao destino — nada havendo de mais absurdo que possa propor-se relativamente a Deus, acerca do qual mostramos que é a causa primeira e a única causa livre tanto da essência de todas as coisas como da existência delas. Pelo que não é próprio que eu perca tempo a refutar este absurdo.

PROPOSIÇÃO XXXIV

A potência de Deus é a sua própria essência.

DEMONSTRAÇÃO

Com efeito, somente da necessidade da essência de Deus resulta que Deus é causa de si *(pela proposição 11)* e *(pela proposição 16 e seu corolário)* causa de todas as coisas. Por conseqüência, a potência de Deus, pela qual ele próprio e todas as coisas existem e agem, é a própria essência dele mesmo.[161] *Q. e. d.*

[157] No texto: *aliter se habere.* (N. do T.)

[158] Alude a Descartes, v. g., neste passo das *Réponses aux VIèmes Objections,* n. 6: . . . *Et ainsi une entière indifférence en Dieu est une preuve très grande de sa toute-puissance*. . .* E a razão consiste, como se colige principalmente destas mesmas *Réponses,* em que a vontade de Deus é a causa eficiente das essências e das existências, na ordem material como moral, sem que ela se determine por qualquer consideração de verdade ou de bondade, que são tais por procederem de Deus. A vontade divina, não sendo determinada seja pelo que for, é, portanto, indiferente, pois o contrário, como disse numa carta (15-VI-1630) a M. Mersene, *"c'est parler de Dieu comme d'un Iupiter ou d'un Saturne, et l'assujetir au Styx et aux destinées".* (N. do T.)

* *Tradução:* . . . E assim uma inteira indiferença em Deus é uma prova muito grande de sua onipotência. . . (N. do E.)

[159] No texto: *Deum omnia sub ratione boni agere.* Entendo por *bonus,* neste passo, a preferência de um fim, de modo geral. (N. do T.)

[160] No texto: *in operando.* (N. do T.)

[161] Vide *Ética,* IV, prefácio: *Ratio igitur, seu causa, cur Deus seu natura agit, et cur existit, una eademque est.** Esta concepção, na qual se identificam em Deus a essência, a existência e a ação, exclui a concepção de Deus como ser que pode não agir ou agir diversamente. Como notou G. Gentile *(Ética,* p. 326), a doutrina desta *proposição* é escolástica, encontrando-se em S. Tomás *(S. Th.,* I, q. 25, a. 1), e Suárez *(Disp. Met.,* XXX, §§ 45-50), mas Espinosa transformou-a radicalmente pelo conceito de *causa sui.* A potência que aqui se considera, como em S. Tomás de Aquino, é a *potentia activa,* que na definição deste último é *"principium agendi in aliud",* e não a *potentia passiva,* pelo mesmo definida como *"principium patiendi ab alio".*** (L. cit.) (N.do T.)

* Tradução: Pois a razão, ou a causa, por que Deus ou a natureza age, e por que existe, é uma só e a mesma. (N. do E.)

PROPOSIÇÃO XXXV

Tudo o que concebemos estar no poder de Deus existe necessariamente.

DEMONSTRAÇÃO

Com efeito, tudo o que está no poder de Deus *(pela proposição precedente)* deve estar compreendido na sua essência, de maneira tal que dela resulte necessariamente, pelo que existe necessariamente. *Q. e. d.*

PROPOSIÇÃO XXXVI

Não existe coisa alguma de cuja natureza não resulte qualquer efeito.

DEMONSTRAÇÃO

Tudo o que existe exprime de modo certo e determinado a natureza ou essência de Deus *(pelo corolário da proposição 25),* isto é *(pela proposição 34),* tudo o que existe exprime de modo certo e determinado a potência de Deus, que é causa de todas as coisas, e, por conseguinte *(pela proposição 16),* dele deve resultar algum efeito. *Q. e. d.*

APÊNDICE [162]

No exposto até aqui, expliquei a natureza de Deus e respectivas propriedades, tais como: existe necessariamente; é único; existe e age somente pela necessidade da sua natureza; é a causa livre de todas as coisas, e como é; tudo existe em Deus e dele depende de tal maneira que nada pode existir nem ser concebido sem ele; e, finalmente, que tudo foi predeterminado por Deus,[163] não certamente por livre arbítrio, isto é, irrestrito bel-prazer,[164] mas pela natureza absoluta de Deus, ou, por outras palavras, pelo seu poder infinito.

Além disso, tive o cuidado, onde quer que se me desse ocasião, de remover os prejuízos que poderiam estorvar a aceitação das minhas demonstrações, mas como ainda restam bastantes que, também, ou melhor, principalmente, poderiam e podem impedir os homens de abranger[165] o encadeamento das coisas tal como expliquei, fui levado a pensar na conveniência de aqui os citar perante o tribunal[166] da Razão.

Todos os prejuízos que me cumpre indicar dependem de um só, a saber: os

** Tradução: . . . poder ativo . . . princípio de agir sobre outra coisa; poder passivo . . . princípio de sofrer da parte de outro. (N. do E.)

[162] É capital pelo desenvolvimento que Espinosa dá à sua concepção de Deus e pelo exame a que submete os modos de ver que dificultam o entendimento dela, especialmente os que resultam de considerações teleológicas. Adiante considerará os que procedem da natureza humana, mas a crítica da concepção das causas finais tem aqui uma das suas mais profundas expressões.
Tem sido observado que este apêndice, a par dos *escólios,* é prova da insuficiência do método *more geometrico* para cabal exposição do pensamento filosófico (N. do T.)

[163] Notar as seis "propriedades" da natureza divina, que são o sumário de algumas *proposições* anteriores, e a ordem por que aqui estão indicadas. (N. do T.)

[164] No texto: *absoluto beneplacito.* (N. do T.)

[165] No texto: *amplecti.* (N. do T.)

[166] No texto: *ad examen.* (N. do T.)

homens supõem comumente que todas as coisas da Natureza agem, como eles mesmos, em consideração de um fim, e até chegam a ter por certo que o próprio Deus dirige todas as coisas para determinado fim,[167] pois dizem que Deus fez todas as coisas em consideração do homem, e que criou o homem para que este lhe prestasse culto.[168]

É isto que antes de mais passarei a examinar, indagando *em primeiro lugar,* a causa por que quase toda a gente dá aquiescência a tal preconceito e é propensa naturalmente a abraçá-lo; *a seguir,* mostrarei a falsidade dele e *finalmente* direi como daí nasceram prejuízos acerca do *bem* e do *mal,* do *mérito* e do *pecado,* do *louvor* e do *vitupério,* da *ordem* e da *confusão,* da *beleza* e da *fealdade,* e outros do mesmo gênero.

Não é este, decerto, o lugar adequado para deduzir tudo isto da natureza da mente humana,[169] bastando agora que eu tome por fundamento o que por ninguém é posto em dúvida,[170] a saber, que toda gente nasce ignorante das causas das coisas e que todos desejam[171] alcançar o que lhes é útil e de que são cônscios.[172]

Com efeito, disso resulta:

Em primeiro lugar, que os seres humanos têm a opinião de que são livres por estarem cônscios das suas volições e das suas apetências, e nem por sonhos lhes passa pela cabeça[173] a idéia das causas que os dispõem a apetecer e a querer, visto que as ignoram.

Resulta em *segundo lugar* que os homens procedem[174] em todos os seus atos[175] com vista a um fim, a saber, a utilidade, de que têm apetência;[176] daqui o motivo por que sempre se empenham em saber somente as causas finais dos acontecimentos já passados e ficam tranqüilos quando as ouvem dizer, certamente por não terem uma causa que os leve a propor dúvidas para além disto. Se não puderem, porém, vir a sabê-las por outrem, nada mais têm a fazer do que voltarem-se para si mesmos e refletirem sobre os fins por que habitualmente se determinam em atos semelhantes, e desta maneira julgam necessariamente a compleição[177] alheia pela sua própria.

Além disso como encontram em si e fora deles bastantes coisas que são meios[178] que contribuem não pouco para que alcancem o que lhes é útil, como, por exemplo, olhos para ver, dentes para mastigar, vegetais e animais para alimentação, sol para iluminar,

[167] Passo a notar, pois mostra que o objetivo capital deste Apêndice consiste em mostrar o infundado da concepção finalista em geral, e em especial na sua forma providencialista. (N. do T.)

[168] G. Gentile (*Ética,* 326, n. 71) refere como fonte Maimónides, *Guia dos Perplexos* (ou *dos Transviados*) parte III, capítulo 13. A idéia ocorre já no *Tratado Teológico-Político.* (N. do T.)

[169] Vide em especial o livro IV da *Ética.* (N. do T.)

[170] No texto: *debet esse in confesso.* (N. do T.)

[171] No texto: *appetitum habent.* Propriamente: têm apetência ou tendem para. (N. do T.)

[172] No texto: *sunt conscii.* Cônscio tem o sentido de conhecimento interior, que Descartes já lhe havia dado designadamente neste passo dos *Principia Philosophiae,* I, 9: *Cogitationis nomine intelligo illa omnia quae nobis consciis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est.* * Pelo que a tradução dada parece preferível a: serem conscientes. Espinosa repete esta expressão, v. g., *Ética,* III, 9. (N. do T.)

* Tradução: Pelo nome de pensamento entendo todas as coisas que acontecem em nós por estarmos cônscios, visto que há consciência delas em nós. (N. do E.)

[173] Vide Apêndice, nota VI. (N. do T.)

[174] No texto: *agere.* (N. do T.)

[175] No texto: *omnia.* (N. do T.)

[176] No texto: *quod appetunt.*(N. do T.)

[177] No texto: *ingenium,* que assim traduzimos, coincidindo com as razões de Appuhn. (*Ética,* I, 414.) (N. do T.)

[178] No texto: *non pauca reperiant media,* cujo sentido Appuhn traduz por *un grand nombre de moyens,* e semelhantemente Renda: *non pochi mezzi.* (N. do T.)

mar para o sustento de peixes, são levados a considerar todas as coisas da Natureza como meios para a sua utilidade pessoal. E porque sabem que tais meios foram por eles achados e não dispostos, daqui tiraram motivo para acreditar na existência de outrem[179] que os dispôs para que os utilizassem.

Com efeito, depois de haverem considerado as coisas como meios, não podiam acreditar que elas se criassem a si mesmas, e dos meios que costumam dispor para seu uso próprio foram levados a tirar a conclusão de que houve alguém ou alguns regentes da Natureza, dotados como os homens de liberdade, e que cuidaram em tudo que lhes dissesse respeito e para sua utilidade fizeram todas as coisas.

Quanto à compleição[180] destes seres, como nunca ouviram nada a tal respeito, também foram levados a julgá-la pela que em si notavam. Daqui haverem estabelecido que os deuses ordenaram tudo o que existe para uso humano, a fim de os homens lhes ficarem cativos e de serem tidos em suma honra; donde o fato de haverem excogitado, conforme a própria compleição, diversas maneiras de se render culto a Deus, para que Deus os estime acima dos outros e dirija a Natureza inteira em proveito da cega apetição e insaciável avareza.

Assim, este prejuízo tornou-se em superstição e lançou profundas raízes nas mentes, dando origem a que cada um aplicasse o máximo esforço no sentido de compreender as causas finais de todas as coisas e de as explicar; mas, conquanto se esforçassem por mostrar que na Natureza nada se produz em vão[181] (isto é, que não seja para proveito[182] humano), parece que não deram a ver mais do que isto: a Natureza e os deuses deliram tal qual os homens.[183]

Repare-se, se me permitem,[184] a que ponto se chegou!

No meio de tantas coisas profícuas da Natureza, não podiam ter deixado de deparar com bastantes que são nocivas, tais como as tempestades, os terremotos, as doenças, etc., e estabeleceram que tudo isso acontecia porque os deuses se irritavam com ofensas que os homens lhes tivessem feito ou com pecados cometidos no culto divino.

Embora a experiência de cada dia protestasse e patenteasse com exemplos sem conta que os eventos benéficos e maléficos atingiam indistintamente indivíduos devotos e ímpios, nem por isso abandonaram o inveterado prejuízo. Foi-lhes mais fácil colocar isto no número das coisas cuja utilidade desconheciam, e assim se conservarem no estado presente e nativo da ignorância, do que destruir toda esta construtura e pensar numa nova. Daqui assentarem por certo que os juízos dos deuses ultrapassavam muitíssimo a capacidade humana.

Isto só por si seria causa bastante para que a verdade ficasse para sempre oculta ao gênero humano, se a matemática, que não se ocupa de finalidades mas apenas da essência das figuras e respectivas propriedades, não desse a conhecer aos homens uma outra norma da verdade.[185]

[179] No texto: *aliquem alium esse.* (N. do T.)

[180] No texto: *ingenium.* (N. do T.)

[181] Pensamento de Aristóteles *(Da Alma,* III, XII), a que Espinosa dá o sentido antropocêntrico do finalismo popular. (N. do T.)

[182] No texto: *in usum.* (N. do T.)

[183] Para desenvolvimento desta idéia, vide especialmente o capítulo VI *(Dos Milagres)* do *Tratado Teológico-Político.* (N. do T.)

[184] No texto: *quaeso.* (N. do T.)

[185] Espinosa confere ao método matemático a função de emancipar o espírito de prejuízos e vetos e de o elevar à inteligibilidade do que é racional, por ter por indubitável que a matemática é expressão do conhecimento claro e distinto, isto é, do que é inteligível, e, portanto, da necessidade imanente ao Universo.

Além da matemática, poderiam referir-se outras causas (que é supérfluo enumerar aqui) pelas quais se tornou possível que os homens atentassem nestes prejuízos vulgares e se encaminhassem no verdadeiro conhecimento das coisas. Isto basta para explicar o que prometi em primeiro lugar.

Para mostrar agora que a Natureza não tem qualquer fim que lhe seja prefixado e que todas as causas finais nada mais são que ficções do espírito humano, não é necessário grande esforço.

Com efeito, estou convencido de que isto está já suficientemente estabelecido, tanto pelos fundamentos e causas donde este prejuízo tira a sua origem, como mostrei, como pela *proposição 16* e pelos *corolários* da *proposição 32,* e, além disso, pelas demonstrações em que fiz ver que tudo o que existe provém de certa necessidade eterna e da suma perfeição da Natureza.[186] Não obstante, acrescentei ainda o seguinte, a saber, que esta concepção finalista subverte completamente a Natureza, porquanto o que na realidade é causa considera-o como efeito, e inversamente; e, além disso, o que por natureza é anterior fá-lo posterior, e, por fim, o que é mais elevado e mais perfeito torna-o em mais imperfeito.

Deixando de lado os dois primeiros pontos, por si mesmos evidentes, resulta, das *proposições 21, 22 e 23,* que o efeito mais perfeito é o que é produzido por Deus imediatamente e que quanto mais causas intermediárias uma coisa carece para ser produzida tanto mais imperfeita é; ora, se as coisas que são imediatamente produzidas por Deus tivessem sido feitas para que Deus conseguisse o seu fim, então as últimas, em virtude das quais as primeiras foram feitas, seriam necessariamente as mais excelentes de todas.

Além disso, esta concepção deita a terra[187] a perfeição de Deus. Com efeito, se Deus age em vista de um fim, é porque necessariamente deseja[188] algo de que carece. Embora teólogos e metafísicos distingam o fim de indigência do fim de assimilação,[189]

A "norma de verdade", a que se refere, assenta na relação necessária que liga a conseqüência à respectiva razão ou fundamento e na correlação existente entre juízos ou proposições que mantêm entre si conexão lógica. Quem tome, como Espinosa, por único paradigma a matemática, ou mais precisamente a geometria, é levado a aplicar o método euclidiano como expressão perfeita da inteligibilidade e do encadeamento das coisas; e porque as razões do geômetra são não só necessárias como necessitantes, é ainda levado forçosamente a excluir considerações de fim e de qualidade, como de bem ou de mal, vendo na sucessão dos acontecimentos da Natureza, física ou humana, a expressão do encadeamento necessário idêntico ao que liga uns aos outros os teoremas da geometria. É de confrontar esta posição de Espinosa com a de Leibniz, que distinguia entre razões necessárias e razões de conveniência, que inclinam sem necessitar, e com a de Pascal, que colocava em planos diferentes o "espírito de mensura" *(esprit géométrique)* e o "espírito de finura" *(esprit de finesse).* (N. do T.)

[186] No texto: *omnia naturae aeterna quadam necessitate summaque perfectione procedere,* que o comum dos tradutores assim traduz: . . . tudo na natureza se produz ou procede. . . (N. do T.)

[187] No texto: *tollit.* (N. do T.)

[188] No texto: *appetit.* (N. do T.)

[189] Distinção em uso na Escolástica contemporânea de Espinosa. Dos textos coligidos por Freudenthal (cit. *Sp. u. d. Scholastik,* p. 133), é particularmente elucidativo o seguinte passo da *Meletemata. Philos.,* de Heereboord: *Deus omnia fecit propter finem, non indigentiae, sed assimilationis, qui est, quo agit quis, non ut sibi commodum quaerat, sed ut bene aliis faciat, quae sunt extra se, rebus.* * (N. do T.)

* Tradução: Deus fez todas as coisas por causa de um fim, não de indigência (falta) mas de assimilação, fim que é aquilo pelo qual alguém age, não para procurar o seu bem, mas para fazer bem às outras coisas que estão fora de si. (N. do E.)

convêm não obstante em que Deus produziu por si mesmo e não pelas coisas a criar, pois, excetuando Deus, não podem indicar coisa alguma anterior à criação pela qual Deus agisse; por conseguinte, são forçosamente constrangidos a confessar que Deus estava privado de tudo aquilo para que quis dispor os meios e que desejava, como é óbvio.

Vem a propósito não deixar sem reparo que os sequazes desta concepção,[190] que ao consignarem fins às coisas quiseram dar mostra do seu engenho,[191] lançaram mão de um novo teor[192] de argumentação, a saber, o da redução à ignorância, que não à redução ao absurdo,[193] o que mostra que esta concepção não tinha nenhum outro recurso probatório.[194]

Com efeito, se, por exemplo, uma pedra cair de um telhado sobre a cabeça de alguém e o matar, demonstrarão da seguinte maneira que a pedra caiu para matar esse indivíduo; se não caísse com tal fim, por vontade de Deus, como é que tantas circunstâncias (pois na verdade é freqüente concorrerem muitas simultaneamente) poderiam dar-se encontro naquela queda?[195]

Responder-se-á, talvez, que o acontecido ocorreu porque o vento soprou forte na ocasião e o indivíduo tinha de fazer caminho por esse sítio. Insistirão, porém: por que soprou o vento na ocasião e por que é que o indivíduo tinha de passar por esse sítio nessa ocasião? Se se retorquir que o vento se levantou na ocasião porque no dia precedente, com tempo até então calmo, o mar começara a agitar-se, e o indivíduo havia sido convidado por um amigo, replicarão de novo, dado não haver fim ao perguntar, por que é que o mar se agitou e o indivíduo fora convidado para tal ocasião, não cessando de perguntar as causas das causas até que o interlocutor se refugie[196] na vontade de Deus, isto é, no asilo da ignorância.[197]

É assim que também pasmam de ver a estrutura[198] do corpo humano, e porque ignoram as causas de tão acabada obra,[199] concluem que ela está disposta por parte divina ou sobrenatural, e não mecanicamente, de forma que as suas partes se não lesem mutuamente.[200]

É por isso que se dá o caso de ser tido por herege e ímpio, e como tal proclamado

[190] No texto: *doctrina.* (N. do T.)
[191] No texto: *ingenium.* (N. do T.)
[192] No texto; *modum.* (N. do T.)
[193] No texto: *ad impossibile.* (N. do T.)
[194] No texto: *medium argumentandi.* (N. do T.)
[195] No texto: *casu concurrere.* Há quem traduza por acaso, v. g. Appuhn: *par chance réunies.* (N. do T.)
[196] No texto: *donec. . . confugeris.* (N. do T.)
[197] Leon Roth *(Spinoza, Descartes and Maimonides,* cit., 45) vê nesta expressão uma alusão à concepção cartesiana de Deus. Seja ou não exato este parecer, que não pode separar-se do tema geral e muito complexo e controvertível das relações do espinosismo com o cartesianismo, pela noção de Deus como *asylum ignorantiae* cumpre entender, com o mesmo A. *(ibid.,* 46) a concepção que considera os pensamentos, eventos e coisas como quantidades discretas, sem mútua e necessária conexão que lhes seja imanente, e dependentes a cada instante da livre vontade de Deus. (N. do T.)
[198] No texto: *fabrica.* (N. do T.)
[199] No texto: *tantae artis.* (N. do T.)
[200] Note-se esta noção de corpo como unidade funcional e mecânica na qual se funda a concepção do animal-máquina. Era a noção compatível com o determinismo da concepção espinosana, com a concepção mecânica do Universo, que se tornara a concepção dominante na época de Espinosa, e com a modernidade científica, notadamente o *De motu cordis et sanguinis,* 1628 *(Do Movimento do Coração e do Sangue),* de Harvey. Como adiante será exposto, o mecanismo na concepção da *Ética* não se dá exclusivamente na ordem material, isto é, dos corpos extensos, mas também na vida psicológica, afetiva e intelectual. (N. do T.)

pelos que o vulgo venera como intérpretes da Natureza e dos deuses, quem quer que indague as verdadeiras causas do maravilhoso[201] e se aplique a compreender como sábio os fenômenos da Natureza[202] em vez de ficar pasmado[203] como tolo. Tais indivíduos sabem que removida a ignorância desaparece o espanto, isto é, o único meio de que dispõem para se valer de argumentos e manter autoridade. Deixo, porém, este assunto e passo ao que me propus tratar em *terceiro* lugar.

Depois de se terem persuadido de que tudo o que acontece acontece em vista deles,[204] os homens foram levados a julgar que o principal, fosse no que fosse, é o que têm por mais útil e a darem apreço como mais prestante ao que mais agradavelmente os afetasse. Daí o serem obrigados a formar noções com que explicassem a natureza das coisas, tais como *Bem, Mal, Ordem, Confusão, Quente, Frio, Beleza e Lealdade;* e porque se reputam livres, isso deu origem a noções tais como *Louvor* e *Vitupério, Pecado* e *Mérito.*[205]

Explicarei estas últimas adiante, depois de haver tratado da natureza humana;[206] mas daquelas passo a ocupar-me em breves palavras.

Chamaram *Bem* a tudo o que importa ao bem-estar e ao culto de Deus, e *Mal* o que é contrário a isto. É que quem não conhece a natureza das coisas nada pode afirmar a respeito delas e somente as imagina e toma a imaginação pelo entendimento, e por isso acredita firmemente que existe *Ordem* nas coisas, ignorante como é da natureza dos seres[207] e da de si mesmo.

Com efeito, quando as coisas se acham dispostas de sorte que, ao serem representadas pelos sentidos, podem facilmente ser imaginadas e, por conseqüência, facilmente rememoradas, dizemos que estão bem ordenadas; mas, se se der o contrário, dizemos que estão mal ordenadas ou *confusas.* E como as coisas que facilmente podem ser imaginadas são mais agradáveis do que as outras, os homens preferem a ordem à confusão, como se a ordem,[208] salvo em relação à nossa imaginação, fosse algo existente na Natureza. Assim, dizem que Deus criou todas as coisas ordenadamente, e desta maneira, sem saber o que dizem, atribuem imaginação a Deus, a menos que, porventura, não pretendam que Deus, ao prover os homens de imaginação, dispôs as coisas de tal sorte que ela as pudesse representar com a maior facilidade, sem provavelmente se embaraçarem com o fato de depararem com uma infinidade de coisas que excedem em muito a nossa imaginação e com grande número de outras que a deixam confusa pela própria debilidade. Isto basta sobre este ponto.

As outras noções,[209] também, nada mais são do que modos de imaginar, nos quais

[201] No texto: *miracula.* (N. do T.)

[202] No texto: *quique res naturales.* (N. do T.)

[203] No texto: *admirari.* (N. do T.)

[204] No texto: *propter ipsos fieri.* (N. do T.)

[205] Note-se a inserção, no mesmo plano, do valor, isto é, dos valores e dos desvalores, e dos dados qualitativos da experiência sensível, a qual é, aliás, coerente, pois, num sistema monista como o de Espinosa, a imanência exclui a existência objetiva de valores e de dados qualitativos, que somente se darão enquanto o homem permanece ignorante da *essentia actuosa* e necessária da substância, ou, por outras palavras, da totalidade unificante e unificada do Universo. (N. do T.)

[206] Na *Ética,* Livro III. (N. do T.)

[207] No texto: *rerum.* (N. do T.)

[208] Tradução literal; como é óbvio, esta palavra tem o sentido de plano ou, mais propriamente, de desígnio, e não a de nexo, ou conexão de idéias, eventos e coisas. (N. do T.)

[209] Note-se esta palavra como expressão do que hoje compreendemos por subjetividade das qualidades sensíveis. (N. do T.)

a imaginação é afetada diversamente. No entanto, os ignorantes consideram-nas como atributos principais das coisas, visto crerem, como já dissemos, que todas as coisas foram feitas para eles e dizerem que a natureza de uma coisa é boa ou má, sã ou podre e deteriorada, consoante são afetados por ela. Por exemplo: se o movimento que os nervos recebem dos objetos representados pela vista conduz à boa disposição,[210] dirão dos objetos que os causam que são belos, mas, se excitam o movimento contrário, dirão que são feios. Aos que impressionam a sensibilidade por intermédio das narinas, chamam aromáticos ou fétidos; aos que têm por intermediário a língua, doces ou amargos, saborosos ou insípidos, etc.; o tato, duros ou moles, ásperos ou lisos, etc., e, finalmente, o ouvido, dizem que produzem ruído, som ou harmonia. Esta última dementou os homens a ponto de acreditarem que Deus se deleitava com ela, e não faltaram filósofos que se persuadiram de que os movimentos celestes concertavam uma harmonia.[211]

Tudo isto mostra suficientemente como cada qual opina[212] acerca das coisas conforme a disposição do seu cérebro, ou, antes, toma as afecções de sua imaginação como se fossem as próprias coisas; pelo que não é de admirar *(notando isto de passagem)* que se tenham originado entre os homens as controvérsias que a experiência nos ensina[213] e deram ensejo ao ceticismo. Com efeito, embora os corpos humanos sejam conformes em muitas coisas, nem por isso deixam de se diferençar em muitas mais, e por conseqüência o que a um parece bom a outro parece mal, o que um considera posto em ordem tem outro por confuso, o que é agradável a um é desagradável a outro, e assim do resto, que omito, já por não ser este o lugar apropositado de tratar o assunto, já porque todos o conhecem por experiência.[214] Andam na boca de toda gente rifões como estes: "Cada cabeça, cada sentença; cada qual abunda no seu parecer; não há menos diferença entre as cabeças que mostram suficientemente que os homens julgam as coisas consoante a disposição do seu cérebro e que as imaginam em vez de as compreenderem".

Se as percebessem pelo entendimento,[215] como testifica a matemática, elas teriam o dom, senão de cativar, pelo menos de convencer a toda gente.[216]

Vê-se assim que todas as noções com que o vulgo costuma explicar a Natureza são somente modos de imaginar, as quais nada dão a saber acerca da natureza do que quer que seja, mas apenas sobre a constituição da imaginação; e porque têm nomes como se fossem entes existentes fora da imaginação, chamo-lhes entes de imaginação e não entes de Razão.[217]

[210] No texto: *valetudo.* (N. do T.)

[211] Alusão à concepção pitagórica da harmonia produzida pelo movimento das esferas celestes.
C. Gebhardt *(Spinosa und der Platonismus, in Chron. Spinoz.,* I, 186) viu neste passo a influência das páginas (24 r. e v.) do II dos *Dialoghi d'Amore* (1535), em que Leão Hebreu fala da *amicita, harmonia et concordantia de li moti de corpi celesti.** (N. do T.)

* Tradução: Amizade, harmonia e concordância dos movimentos de corpos celestes. (N. do E.)

[212] No texto: *judicare.* (N. do T.)

[213] No texto: *experimur.* O emprego desta palavra dá uma nota de vivência pessoal à afirmação da origem das divergências humanas como fonte de desacordo e de ceticismo, brotando, por conseqüência, da própria experiência vital do filósofo, que conheceu algumas das formas com que elas podem apresentar-se e fazer sentir a sua presença. (N. do T.)

[214] Vide na *Epístola* XVII (20-VII-1664), de Espinosa a Pieter Balling, uma exposição acerca dos efeitos da imaginação, na qual o filósofo alude a uma ilusão intensa da sua experiência pessoal. (N. do T.)

[215] No texto: *si intellexissent.* (N. do T.)

[216] No texto: *omnes.* (N. do T.)

[217] Esta expressão *(ens rationis),* que cumpre distinguir da noção de "ente ideal", era vulgar na filosofia coetânea. Suárez dedicou à respectiva elucidação a última (54) das suas *Disp. Met.,* e Descartes também a empregou, discriminando-lhe até sentidos diversos. (V. g. *Rép. aux II èmes. Objections,* § 10). Nas *Cog. Met., I, 1.*

Daquí resulta que facilmente se podem repelir os argumentos que contra nós se vão buscar a tais noções.

Com efeito, não falta quem tenha por hábito argumentar da seguinte maneira: se tudo existe em conseqüência da necessidade da natureza perfeitíssima de Deus, donde provém que na Natureza se origine tanta coisa imperfeita, designadamente, a alteração que chega ao mau cheiro, a fealdade que dá náuseas, a confusão, o mal, o pecado, etc.?

Como disse há pouco, a refutação é fácil. Pois que a perfeição das coisas deve ser avaliada em consideração somente da natureza e da capacidade[218] que elas têm, daí se segue que as coisas não são mais ou menos perfeitas por agradarem ou desagradarem aos sentidos de cada um, por favorecerem ou contrariarem a natureza humana. Aos que perguntam por que motivo não criou Deus todos os homens de modo tal que se conduzissem somente pela norma[219] da Razão, responderei apenas isto: não lhe faltou matéria para criar todas as coisas, desde o grau mais alto ao mais ínfimo da perfeição, ou, para falar com mais propriedade, porque as leis da natureza de Deus foram assaz amplas para bastarem à produção de tudo o que pode ser concebido por um entendimento infinito, como demonstrei na *proposição 16*.

São estes os prejuízos de que aqui pretendi dar nota. Se ainda restarem alguns da mesma farinha, quem quer poderá corrigi-los com um pouco de reflexão.

Notas Complementares do Tradutor

NOTA I

(Sobre a definição de causa de si)

Esta definição, que, na *proposição 8, escólio 1*, é referida como "afirmação absoluta da existência", tem na *Ética* função capital, designadamente na prova ontológica da existência de Deus *(Parte I, proposição 8, escólio 2;* e *proposição 11,* etc.) [1] se porventura não for preferível dizer-se com mais alcance e profundidade, que é uma das noções primárias e fundamentais inerentes à própria estrutura do sistema.

Causa sui era expressão do vocabulário correntio de teólogos e de filósofos escolásticos, como o próprio Espinosa diz no *I. E.: causa sui, ut vulgo cicitur.* E, com efeito, tem raízes muito antigas (Platão, *Fedro,* 245 C-E; Plotino, *Enéadas,* VI, 8, 16; Lactânico Firminiano, *Div. Inst.,* I, 7; S. Jerônimo, *Comentarium ad Ephesios* II, 3 , Santo Agostinho, *Da Trindade I,* 1) e mormente na Escolástica renovada dos séculos XVI e XVII, designadamente Suárez, nas *Disputationes Metaphysicae,* XXVIII, I. (Vide Freudenthal, *Spinoza und die Scholastik,* em *Philosophische Aufsätze, 1887,* em honra de ed. Zeller.)

*(De Ente reali, ficto et rationis),** Espinosa definiu assim o ente de Razão: *Ens rationis nihil est praeter modum cogitandi qui inservit ad res intellectas facilius retinendas, explicandas atque imaginandas.*** Não lhe reconhecia, portanto, realidade ontológica. A expressão *ente da imaginação* parece criação de Espinosa, mas, seja ou não sua original, ela dá precisão ao pensamento do que tinha em vista. (N. do T.)

* Tradução: Do ser real, imaginado e de Razão. (N. do E.)

** Tradução: O ser de Razão não é outra coisa que o modo de pensar que serve para mais facilmente reter, explicar e imaginar as coisas entendidas. (N. do E.)

[218] No texto: *potentia.*

[219] No texto: *rationis ductu.*

[1] Vide em Lachièze-Rey, *Les Origines Cartésiennes du Dieu de Spinoza* (Paris, 1932), pp. 25-26, a coletânea do emprego desta expressão no *Tratado Breve,* no *Da Correção do Intelecto* e na *Ética.* (N. do T.)

É de crer, porém, que proximamente Espinosa a tivesse meditado por influência de Descartes, que largamente a examina nas *Réponses aux Ières e aux IVèmes Objections*, de que extraímos os seguintes passos:. . . *j'avoue franchement qu'il peut y avoir quelque chose dans laquelle il y ait une puissance si grande et si inépuisable qu'elle n'ait jamais eu besoin d'aucun secours pour exister, et que n'en ait pas encore besoin maintenant pour être conservée, et ainsi qui soit en quelque façon la cause de soi-même; et je conçois que Dieu est tel. . . j'entends seulement que l'essence de Dieu est telle qu'il est impossible qu'il ne soit, ou n'existe pas toujours (Rép. aux Ières Objections). Là où ces paroles* la cause de soi-même *ne peuvent en façon quelconque être entendues de la cause efficiente, mais seulement que cette puissance inépuisable qui est Dieu est la cause ou la raison pour laquelle il n'a pas besoin de cause. . .* [2] (das *Rép. aux IVèmes Objections).*

Com ser de origem escolástica, a noção de *causa sui* teria, assim, filiação cartesiana no pensamento de Espinosa, o qual teria repensado, conseqüentemente, o problema posto por Caterus, se Deus pode ser chamado *causa sui,* o qual é o tema principal das *Primeiras Respostas* de Descartes.

Seja ou não exata esta opinião, de difícil, senão de impossível esclarecimento decisivo, é fora de dúvida que cumpre ter presente, para inteligência desta noção, a distinção que Descartes fez no seguinte passo das *Respostas às Primeiras Objeções,* de Caterus: . . . *lorsque nous disons que Dieu est par soi, nous pouvons aussi à la vérité entendre cela negativement, comme voulant dire qu'il n'a point de cause. Mais si nous avons auparavant recherché la cause pourquoi il ne cesse point d'être et que considérant l'immense et incompréhensible puissance qui est contenue dans son idée nous l'ayons reconnue si pleine et si abondante qu'en effet elle soit la vraie cause pourquoi il est, et pourquoi il continue ainsi toujours d'être, et qu'il n'y en puisse avoir d'autre que celle-là, nous disons que Dieu est par soi, non plus negativement, mais au contraire très positivement. Car encore qu'il ne soit pas besoin de dire qu'il est la cause efficiente de soi-même, de peur que peut-être on n'entre en dispute du mot, néanmoins parce que nous voyons que ce qui fait qu'il est par soi, ne procède pas du néant, mais de la réelle et veritable immensité de sa puissance, il nous est tout à fait loisible de penser qu'il fait en quelque façon la même chose à l'égard de soi-même que la cause efficiente à l'égard de son effet, et partant qu'il est par soi positivement.* [3]

A lógica do sistema de Espinosa, se se não preferir dizer talvez com mais exatidão, a implicação necessária à sua primeira e basilar intuição do mundo como Deus manifes-

[2] Tradução: Confesso com franqueza que pode haver alguma coisa na qual haja um poder tão grande e tão inesgotável que jamais tenha tido necessidade de nenhum auxílio para existir, e nem tenha ainda necessidade dele agora para ser conservado, e assim seja, de alguma maneira, a causa de si mesmo; e concebo que Deus é tal. . . entendo somente que a essência de Deus é tal que é impossível que ele não seja, ou não exista sempre. . . . Onde estas palavras, a *causa de si mesmo,* não puderem de uma maneira qualquer ser entendidas da causa eficiente, mas somente que este poder inesgotável, que é Deus, é a causa ou a razão para a qual não há necessidade de causa. . . (N. do E.)

[3] Tradução:. . . Quando dizemos que Deus é por si, podemos também na verdade entender isso negativamente, como querendo dizer que não há causa de modo algum. Mas se anteriormente procuramos a causa pela qual é, ou por que não cessa de ser, e que, considerando o imenso e incompreensível poder que está contido na sua idéia, reconhecemo-lo tão pleno e tão abundante que de fato ela seja a verdadeira causa pela qual ele é, e pela qual ele continua assim sempre a ser, e não possa ter outra que esta, dizemos que Deus é por si, não mais negativamente, mas, ao contrário, muito positivamente. Pois, ainda que não seja necessário dizer que ele é a causa eficiente de si mesmo, com medo de que talvez se entre na discussão do termo, contudo porque vemos que o que faz com que ele seja por si não procede do nada, mas da imensidade real e verdadeira do seu poder, é-nos lícito pensar que ele faz de alguma maneira a mesma coisa em relação a si mesmo que a causa eficiente com relação a seu efeito, portanto, ele é por si positivamente. (N. do E.)

tando-se e desenvolvendo-se a si mesmo, comporta os dois sentidos, mas é o sentido positivo que lhe é próprio, embora se tenha discutido, e seja discutível, se este último sentido tem significação idêntica em Descartes e em Espinosa. [4]

Causa de si é a tradução que corre normalmente; Pollock, porém, traduz por *Self-caused* e não: *cause of itself*, como outros *(Spinoza, His life and philosophy*, Londres, 2.ª ed., 1922, p. 148).

NOTA II

O panteísmo de Espinosa pode considerar-se a explicitação desta definição, mormente se se admitir que o seu sistema é a dedução analítica e *a priori* do princípio que ela estabelece: correspondência absoluta da Idéia e do Ser absolutamente necessário. O exame deste modo de ver, que é pelo menos muito discutível, não pode ser objeto de nota, dada a sua complexidade e vastidão; por isso atentaremos apenas no que de mais direta e essencialmente se reporta à origem e formação da própria definição.

A definição emprega palavras do vocabulário escolástico — *substantia, in se, per se, esse, concipi* [5] — cuja origem foi investigada por G. Th. Richter, [6] mas que adquirem no conjunto do período sentido diverso do tradicional.

A simples leitura logo manifesta que a substância não é considerada como sujeito de inerência ou suporte de acidentes *(sub-stans)*, pois exprime claramente o sentido lógico-ontológico de um conceito que se explica por si e cujo objeto por si mesmo existe e subsiste. Como se elaborou este conceito na mente de Espinosa?

De modo geral, oferecem-se duas interpretações: a da filiação cartesiana e a da elaboração pessoal com base na tradição aristotélico-escolástica e nas modificações que Descartes lhe introduziu.

A primeira interpretação é, por assim dizer, tradicional, apresentando-se aparentemente como a mais coerente com o extenso e profundo conhecimento que Espinosa teve das idéias de Descartes e do vocabulário cartesiano.

Das várias noções de substância que Descartes referiu, [7] uma, sobretudo, importa considerar. É a seguinte, exposta nos *Principes de Philosophie*, I, 51: *Lorsque nous concevons la substance, nous concevons seulement une chose qui existe en telle façon qu'elle n'a besoin que de soi-même pour exister. En quoi il peut y avoir de l'obscurité touchant l'explication de ce mot: n'avoir besoin que de soi-même; car, à proprement parler, il n'y a que Dieu qui soit tel, et il n'y a aucune chose créée qui puisse exister un seul moment sans être soutenue et conservée par sa puissance. C'est pourquoi on a raison dans l'École de dire que le nom de substance n'est pas univoque au regard de Dieu et des créatures, c'est-à-dire qu'il n'y a aucune signification de ce mot que nous concevions distinctement, laquelle convienne à luit et à elles.* [8]

[4] Vide especialmente Lachièze-Rey, *op. cit.*, pp. 25-34, e 261; e para o estudo das diferenças entre Descartes e Espinosa neste particular, L. Roth, *Spinoza, Descartes and Maimonides*, cit. pp. 58-61. (N. do T.)

[5] Tradução: Substância, em si, por si, ser, ser concebido. (N. do E.)

[6] Vide *Spinozas philosophische Terminologie historisch und immanent kritisch untersucht*, I Abth., *(Grundbegriffe der Metaphysik)*, Lípsia, 1913. (N. do T.)

[7] Vide a coletânea penetrantemente organizada por Jean Laporte, *Le Rationalisme de Descartes* (Paris, 1945), pp. 179-185. (N. do T.)

[8] Tradução: Quando concebemos a substância, só concebemos uma coisa que existe de tal maneira que não precisa a não ser de si mesma para existir. Nisso pode haver obscuridade no que toca à explicação deste termo: não precisar a não ser de si mesmo; pois, propriamente falando, não há a não ser Deus que seja tal,

E principalmente nesta concepção que alguns filiam a origem próxima da definição cartesiana,[9] chegando Léon Brunschvicg a sustentar que o conceito que ela exprime é o resultado da reflexão sobre o cartesianismo.[10]

Espinosa meditou, sem dúvida alguma, esta definição dos *Princípios de Filosofia*, pois cita-a nos *Pensamentos Metafísicos* (I, 1), e a sua definição da *Ética* tem correspondência com ela, embora introduza a noção de "concebida por si"; e também não pode esquecer-se, como notamos na nota anterior, que Descartes considerou aplicável a Deus a noção de "causa de si".

Daqui, porém, não pensamos que possa concluir-se que o panteísmo espinosano proceda de Descartes, a ponto de Espinosa dever ser considerado como cartesiano. Há, por isso, interesse em conhecer outra interpretação que não tolha tão apertadamente a atividade criadora de Espinosa.

Freudenthal, que procedeu a minuciosas investigações histórico-conceptuais da *Ética*, julgou que a definição em causa, bem como as de atributo e de modo que se lhe seguem, seria resultante da influência da tradição aristotélico-escolástica com a modificação que Descartes lhe introduziu.

Com efeito (em resumo sumaríssimo), pode pensar-se que a noção aristotélica *(Categorias*, c. 5) como sujeito lógico de inerência se prolonga no pensamento de S. Tomás de Aquino (v. g. in *II Sententiarum*, d. 35, q. 2. a. 1, ad 1: *Substantia, quae est subjectum, duo habet propria: quorum primum est, quod non indiget extrinseco fundamento in quo sustentetur seu substernetur in seipso, et ideo subsistere quasi per se et non in alio existere; aliud vero est, quod fundamentum accidentibus, sustentans ipsa, et pro tanto dicitur substare)*[11] e que a par dele se exprime o conceito de substância subsistente por si mesma, como se vê do passo acima e de outros lugares, notadamente *S. Th.*, I, 3, 5, *(substantia est ens per se subsistens)*,[12] cumprindo ainda notar que no *Cont. gent.*, I, XXV, dá ensejo a que se admita que identificou a existência por si *(Dicitur ens per se ex hoc quod non est in alio)*[13] Suárez, nas *Disputationes Metaphysicae*, continua a posição tomista, designadamente neste passo (1. c., d. 33, s. 1 e 2: *In nomine substantiae . . . duae rationes seu proprietates indicantur: una est absoluta, scilicet essendi in se et per se, quam nos propter ejus simplicitatem per negationem essendi in subjecto declaramus; alia est quasi respectiva, sustentandi accidentia)*.[14]

A primeira noção, *absoluta*, que é a que importa considerar, ocorre também em Descartes, que aliás também deu acolhimento à segunda definição indicada por Suá-

e não há coisa criada que possa existir um só momento sem ser sustentada e conservada por seu poder. É por este motivo que se tem razão na Escola em dizer que o nome substância não é unívoco com relação a Deus e às criaturas, isto é, não há nenhuma significação deste termo que concebemos distintamente, que convém a ele e a elas. (N. do E.)

[9] V. g. Pillon, *L'Évolution de l'Idéalisme au XVIII Siècle. La Critique de Bayle: Critique du Panthéisme Spinoziste*, in *Année Philos.*, IX (1899), p. 98; Laporte, *op. cit.*, p. 180; A. Léon, *Les Éléments Cartésiens de la Doctrine Spinoziste sur les Rapports de la Pensée et de son Object* (Paris, 1907), pp. 85-86. (*N. do T.)*

[10] Vide *La Révolution Cartésienne et la Notion Spinoziste de la Substance*, in *Revue de Metaphysique et de Morale*, 1904, pp. 756-758. Vide a crítica de G. Gentile, in *Eth.*, p. 297. (N. do T.)

[11] Tradução: A substância, que é sujeito, tem dois elementos: o primeiro deles é que não necessita de fundamento extrínseco em que c sustente, ou se baseie em si mesmo, e, portanto, subsistir como que por si e não existir em outro; e o segundo, porém, é que é o fundamento para os acidentes, e por ela sustentá-los chama-se subsistir. (N. do E.)

[12] Tradução: Substância é um ser subsistente por si. (N. do E.)

[13] Tradução: Chama-se ser por si pelo fato de que não está em outro. (N. do E.)

[14] Tradução: No termo substância . . . indicam-se duas razões ou propriedades: uma é absoluta, a saber, ser em si e por si, que declaramos na tese por causa de sua simplicidade mediante a negação do ser; outra é como que a recíproca, sustentar os acidentes. (N. do E.)

rez.[15] Descartes, porém, não a acolheu, por assim dizer, passivamente, pois afirma que a noção de substância por si essente, considerada em absoluto, exclui o conceito de qualquer outra coisa[16] e somente é aplicável a Deus.

É nesta maneira de ver que com mais propriedade parece dever filiar-se a definição espinosana, a qual identifica explicitamente as noções anteriores, da Escolástica e de Descartes, de *esse in se* com *per se concipi e non indigere conceptu alterius rei.*

Expostos estes modos de ver, cumpre notar que a composição verbal e conceptual da definição de Espinosa não deve ser tomada puramente à letra, porque uma das peculiaridades do gênio de Espinosa consiste precisamente em verter sentido novo em palavras velhas no vocabulário de teólogos e de filósofos. A esta luz, o que importa não é apurar propriamente a historicidade da definição, mas a novidade que Espinosa lhe introduziu, e esta novidade é de Espinosa e de mais ninguém.

A intuição fundamental do espinosismo é anterior ao conhecimento que Espinosa teve dos escritos de Descartes — por outras palavras, o que confere valor próprio à concepção espinosana é a unicidade, a infinidade, a produtividade interna e a fecundidade infinita da substância, além de que, como notaram Pollock[17] e Höffding,[18] a definição de substância está em íntima conexão com a definição de *causa sui,* da qual é, pelo menos, como que explicitação. Ademais, desde as páginas dos *Diálogos* apostos à parte primeira, capítulo II, do *Tratado Breve,* que parecem ser o mais antigo escrito de Espinosa ao Livro I da *Ética,* que foi a última obra em que pôs a mão, é possível seguir a evolução da concepção de substância até atingir a fórmula *reducta* da *definição 3,* em condições tais que já se afirmou a existência de três fases do panteísmo espinosano.

Sendo assim, todos os elementos da tradição escolástica e de Descartes, que inegavelmente entram na definição, serviriam de expressão a um pensamento que incansavelmente procurou cingir as idéias com o máximo de precisão, de concisão e de densidade, e se esforçou genialmente por dar ao encadeamento dos seus juízos a conformidade rigorosa de uma dedução analítica. Se a noção espinosana de substância nada tem que ver com a noção de substrato passivo, o gênio do filósofo que a formulou também não pode ser considerado como espelho em que viesse refletir-se, sem captação e reação próprias, o pensamento alheio.

NOTA III

(Sobre a definição de atributo)

Deixando de lado os precedentes históricos do conceito de atributo em Aristóteles e na Escolástica[19] bem como a relação da definição de Espinosa com a de Descartes,[20]

[15] Designadamente neste passo das *Respostas às Quartas Objeções: "De ce que nous apercevons quelques formes ou attributs qui doivent être attachés à quelque chose pour exister, nous appelons du nom de substance cette chose à laquele ils sont attachés".** (N. do T.)

* Tradução: Pelo fato de que percebemos algumas formas ou atributos que devem estar ligados a alguma coisa para existir, chamamos de substância esta coisa à qual estão ligados. (N. do E.)

[16] Das *Respostas às Quartas Objeções: "La notion de la substance est telle qu'on la conçoit comme une chose qui peut exister par soi-même, c'est-à-dire sans le secours d'aucune autre substance, et il n'y a jamais eu personne qui ait conçu deux substances par deux différents concepts qui n'ait jugé qu'elles étaient réellement distinctes".** (N. do T.)

* Tradução: A noção da substância é tal que a concebemos como uma coisa que pode existir por si mesma, quer dizer, sem o auxílio de nenhuma outra substância, e jamais houve alguém que concebesse duas substâncias por dois conceitos diferentes que não tenha julgado que elas eram realmente distintas. (N. do E.)

[17] Vide *Spinoza, his Life and Philosophy*, 2.ª ed. (Londres, 1912), p. 151. (N. do T.)

[18] Vide *Das erste Butch der Ethica,* in *Chronicon Spinozanum,* II (1921), p. 21. (N. do T.)

[19] Para tudo o que importa à história deste conceito em ordem à definição de Espinosa, vide Gustav Th. Richer, *op. cit.,* capítulo I. (N. do T.)

[20] Nos *Princ. de Phil.*, I, 56: *"Lorsque je pense plus généralement que ces modes ou qualités sont en la subs-*

notaremos apenas, e sumariamente, as dificuldades e aporias que a definição suscita.

Esta definição de *atributo,* assim como a de *substância,* é o termo de longas e porfiadas reflexões. É claro testemunho disto a *Epístola IX* (de fins de fevereiro de 1663), neste passo em que o filósofo esclarece Simão de Vries: "... entendo por substância o que existe em si e é concebido por si, isto é, aquilo cujo conceito não envolve o conceito de outra coisa. Por atributo entendo isto mesmo, salvo que atributo se diz a respeito do entendimento que atribui à substância..."[21]

A persistente meditação dos mesmos temas, se fez da *Ética* um modelo de concisão, nem por isso lhe deu clareza e tornou fácil o acesso ao pensamento profundo do filósofo. Assim, na definição que nos ocupa, a primeira coisa que cumpre notar é que atributo não tem propriamente o sentido lógico de predicado, e, conseqüentemente, não cremos que sejam pertinentes as perguntas que, no pressuposto da noção de substância como sujeito de inerência, Leibniz julgava poderem formular-se, a saber: se Espinosa entende por atributo o predicado recíproco, ou o predicado essencial, seja ou não recíproco, ou ainda o predicado essencial primário e indemonstrável.[22]

O sentido lógico-ontológico da definição, se se não preferir designá-lo de metafísico, exclui em rigor esta problemática, mas inculca outra, bem mais complexa e árdua.

Com efeito, comparando as duas definições de atributo que acima transcrevemos, salta à vista que a da *Ética* tem sentido objetivo ("como constituindo a essência" da substância); e a da carta a Simão de Vries admite um sentido subjetivo ("a respeito do entendimento", "a respeito do homem"). Daqui a possibilidade de interpretações diferentes, tanto mais que à diversidade das expressões vem juntar-se a obscuridade dos problemas das relações dos atributos com a substância, notadamente o seguinte: é compatível a unicidade da substância infinita com a multiplicidade de atributos heterogêneos? Além disso, se "toda determinação é uma negação", e se o atributo é uma determinação, é possível, porventura, atribuir à substância, isto é, a Deus, que é "ente absolutamente indeterminado", qualquer determinação ou atributo?

Temos assim um conjunto de problemas postos por esta definição, cuja exposição e, sobretudo, esclarecimento não podem desprender-se da estrutura do sistema; por isso, limitamos esta nota à mera indicação deles.

NOTA IV

(Sobre a origem da concepção da unicidade da substância)

A *proposição 14* estabelece uma doutrina contrária às concepções dualistas, como a cartesiana, e às pluralistas, a saber, a doutrina da unicidade da substância, a qual está na base da designação vulgar do sistema de Espinosa como *monismo panteísta.* Dentre os problemas que ela suscita, sobressai o das origens no próprio pensamento do filósofo.

Quem siga a ordem das matérias até a *proposição 14* pode ser levado a crer que esta teoria é explicitação da inicial definição de substância e, sob outro aspecto, o remate das proposições anteriores.

*tance, sans les considérer autrement que comme les dépendances de cette substance, je les nomme attributs".** (N. do T.)

* Tradução: Quando penso de maneira mais geral que estes modos ou qualidades estão na substância. sem considerá-los de outra forma que como os dependentes desta substância, chama-os de atributos. (N. do E.)

[21] "... *idem per attributum intelligo, nisi quod attributum dicatur* respectu intellectus, *substantiae certam talem naturam tribuentis. ... idem per album intelligo, nisi quod album dicatur* respectu hominis *planum intuentis.* Ed. Gebhardt, IV, 46. (N. do T.)

[22] Vide *Nouvelles Remarques de Leibniz sur l'Éthique de Spinoza,* in Foucher de Careil, *Leibniz, Descartes*

Segundo esta maneira de ver, Espinosa teria obtido analiticamente as propriedades fundamentais da substância e, por haver notado que somente era possível harmonizá-las com a noção de Deus, teria estabelecido, em conseqüência, a identidade da substância e de Deus, ou, por outras palavras, a unicidade da substância. A ordem lógica corresponderia à ordem histórica, que outra não seria senão a passagem do dualismo cartesiano, com que ele implicava, para o monismo imanentista.

Esta opinião, com ser coerente com os dados do sistema, passa à margem de várias dificuldades, pois a definição de substância pressupõe uma larga elaboração doutrinal, tão larga e complexa que em vez de ser ponto de partida é como que um termo de chegada.

Não faltam, por isso, os juízos e opiniões os quais freqüentemente se enlaçam com o problema das relações do espinosismo com o cartesianismo, como, por exemplo, em Albert Léon, para quem "a teoria da unidade da substância, embora negue uma das doutrinas expressas de Descartes, não deixa de ser uma aplicação de princípios admitidos por este filósofo".[23]

Cremos que esta maneira de ver, sustentada aliás com admirável penetração, se não harmoniza com as fontes do espinosismo, cuja problemática essencial parece ser anterior às leituras cartesianas de Espinosa, nem com o ritmo interno do próprio pensamento espinosano, que em caso algum pode reduzir-se à ensambladura engenhosa de quem aplicassse o talento a vencer as incoerências e dificuldades lógicas do cartesianismo. Temos, por isso, por mais exatas as opiniões que assentam no exame das primitivas concepções de Espinosa, notadamente a de Victor Delbos, para quem a idéia de unidade e infinidade da Natureza é anterior à afirmação da unidade da substância da *Ética*, pois o conceito de substância como tal não implica o da unicidade; e, além disso, a idéia de Deus é anterior à de substância, como testemunha o *Tratado Breve*, que é a primeira obra de Espinosa na qual se não exclui a multiplicidade de substância e onde Deus e a Natureza são concebidos com os mesmos atributos.[24]

Wolfson levou mais longe esta maneira de ver, que temos por exata, a despeito da crítica de Fausto Melli,[25] pois não hesitou em afirmar que Espinosa está na linha das discussões medievais acerca da unidade de Deus, cuja concepção como ser imaterial teve diretamente em vista; que partiu da idéia da unidade de Deus para a da unidade da substância, e que as *proposições 1-6* consideram a idéia de unidade da substância para mostrar que esta idéia somente é compatível com a de ser necessário ou Deus.[26]

NOTA V

(Sobre a discriminação dos modos — proposições 21-22 e 28)

A teoria dos modos, ou, por outras palavras, a teoria da determinação e concreção dos atributos, constitui um dos temas mais difíceis do Livro I da *Ética*, como aliás, de maneira geral, tudo o que respeita à *ordo rerum* e à existência e variedade dos corpos sensíveis, em virtude de Espinosa não ter exposto com desenvolvimento o seu pensamento, apesar de haver prometido a Tschirnhaus *(Epístola* LXXXIII, de 15-7-1676) que

et Spinoza (Paris, 1862), p. 225. (N. do T.)

[23] Vide *Les Éléments Cartésiens de la Doctrine Spinoziste sur les Rapports de la Pensée et de son Object* (Paris, 1907), p. 91. (N. do T.)

[24] Vide *La Notion de Substance et la Notion de Dieu dans la Philosophie de Spinoza*, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1908, e *Le Spinozisme*, Paris, 1916. (N. do T.)

[25] Vide *Spinoza e due Antecedenti Italiani dello Spinozismo*, Florença, 1934, pp. 161-63. (N. do T.)

[26] Vide *op. cit., Spinoza on the Unity of Substance*, in *Chron. Spin.*, II, pp. 92 ss. (N. do T.)

talvez lhe viesse a expor a sua opinião, "se a vida lhe chegasse, pois até agora não me tem sido possível dispor ordenadamente algo a este respeito" (existência variada de corpos sensíveis).

Fixando especialmente a atenção, como cumpre, nestas proposições, é de notar que Espinosa, depois de demonstrar a existência de Deus e a natureza da atividade divina, expõe nelas os caracteres gerais da Natureza Naturada.

No *Tratado Breve,* I, 8, distinguira a Natureza Naturada universal da Natureza Naturada particular, sendo aquela constituída pelos modos que dependem imediatamente de Deus.

Estes últimos são os modos que Espinosa considera na *proposição 21,* isto é, os modos que procedem imediatamente da natureza absoluta de um atributo de Deus. A demonstração da *proposição* tem por fim mostrar que estes modos são infinitos pela impossibilidade de se admitir o contrário, em virtude de procederem de atributos infinitos no seu gênero, e que são sempre *os mesmos* desde toda a eternidade. Acentuamos *os mesmos* por nos parecer a interpretação adequada, mormente em face da opinião de Appuhn (nota às *proposições 21, 22 e 28),* segundo a qual destes modos se deve dizér propriamente que têm "continuação indefinida", e não propriamente eterna, porque a essência dos modos infinitos não implica a existência *(proposição 21),* e esta existência não é, conseqüentemente, eterna no mesmo título que a da substância, que não tem princípio nem fim. Gentile (*Ética,* 323), criticando esta opinião, relaciona os modos aqui considerados com a *infinita genitura* de Giordano Bruno e considera, a nosso ver com razão, que a sua eternidade é a própria eternidade de Deus.

Os modos considerados na *proposição 21* são, portanto, imediatos, infinitos e eternos, porque derivam imediata e diretamente da própria natureza absoluta dos atributos. A *proposição* não os indica sequer; porém, a combinação do capítulo 4, I, do *Tratado Breve* e das *Epístolas* LXIV e LXVI permite estabelecer que eram, no atributo do pensamento, o intelecto *absolutamente infinito,* e no da extensão, o *movimento* e o *repouso.*

Na *proposição 22* considera os modos *mediatos* infinitos, isto é, os modos que resultam imediatamente de um modo infinito, ou, por outras palavras, da natureza absoluta de um atributo de Deus enquanto é afetado por um modo infinito.

A comparação com o *Tratado Breve,* I, 8, mostra que Espinosa manteve na *Ética* a distinção dos modos imediatos e mediatos, e que a aplicou para distinguir os modos infinitos em dois grupos. Pode dizer-se que os modos infinitos *mediatos* são as essências que constituem o que há de imutável nas coisas, pois dá como exemplo na *Epístola* LXIV, a Schuller (29-7-1675), "a figura (ou fisionomia) do Universo no seu conjunto, a qual se mantém sempre a mesma a despeito de ele variar em modos infinitos" *(Facies totius universi, quae, quamvis infinitis modis variet, manet tamen semper eadem).*

Por "figura do Universo no seu conjunto" entendia Espinosa a construtura do Universo semelhante à do indivíduo, como se depreende da *Ética,* II, XIV, 1. VII, escólio: "Concebemos facilmente que a Natureza é um só indivíduo, cujas partes, isto é, todos os corpos, variam com infinitas modificações sem qualquer mudança do conjunto do indivíduo" *(totius individui).* Os intérpretes não são unânimes relativamente ao sentido da *facies totius Universi.* Para uns, como Erdmann e Kuno Fischer, é a soma de todos os modos finitos, ideais e corpos, opinião que Lindemann e Pollock consideram inconciliável, e com razão, com a concepção do intelecto infinito. Para Rivaud, que referiu as opiniões acabadas de indicar, parece ser "o conjunto das leis das coisas corpóreas, ou, antes, o conjunto das suas essências, concebidas como série de relações que se incluem umas nas outras e contidas em última particularidade numa única relação".[27] Para

[27] Vide *Les Notions d'Essence et d'Existence, op. cit.,* pp. 167-168. (N. do T.)

Richter[28] significa a estrutura do Universo físico, e para outros, a lei da conservação da quantidade de movimento, segundo a proposição de Descartes *(Princ. de Phil.,* II, 36 e *Princ. Phil. Cart.,* de Espinosa, II, *proposição 13),* como é parecer de Delbos.[29]

Qualquer que seja o sentido que se lhe atribua, a *facies totius Universi* é um modo da extensão, e como Espinosa não deu um exemplo de qualquer modo infinito mediato no atributo do pensamento, surge logicamente o problema da respectiva determinação. Delbos foi de opinião, a nosso ver acertadamente, que seria "a ordem total das almas eternas — aquela ordem em que elas constituem uma unidade, anterior às suas determinações singulares, que forma no pensamento o modo infinito e eterno mediato, simétrico da *facies totius Universi",* como sugere o *escólio* da *proposição 40,* V, da *Ética;*[30] outros, porém, sustentam que seria o *Intellectus actu Infinitus*[31] e a *Idea Dei in cogitatione.*[32]

Finalmente, dão-se ainda os modos finitos, considerados na *proposição 18,* ou seja, as coisas singulares, que percebemos no tempo e no espaço com existência empírica, finita e determinada, isto é, as coisas individuadas.

Dada a grande margem de dúvidas, esta teoria é suscetível de receber coordenações diversas, como testemunham os seguintes quadros, cuja fundamentação e exposição crítica ultrapassam o objetivo desta nota:

a) DE POLLOCK

(Vide *Spinoza. His Life. . .,* ed. cit., p. 176).

A. Deus *(causa absoluta proxima).*

Extensio	*Cogitatio*

B. *Res a Deo Immediate productae*

Motus	*Intellectus absolute infinitus*

B'. *Modi qui et necessario et infinite existunt, mediantibus his primis*

Facies totius universi (?)	*Idea Dei in cogitatione*

C. *Res singulares quae finitae sunt*

b) DE RIVAUD

(Vide *Les Notions d'Essence et d'Existence, op. cit.,* p. 167)

Deus *(causa absoluta próxima)*

Essentia = Existentia. Attributa (Extensio et Cogitatio)

Modi primi generis { Intellectus absolute infinitus
Motus et quies

Intellectus absolute infinitus { Intellectus actu infinitus
Facies totius universi

Res singulares quatenus in Dei attributis comprehenduntur (= Essentiae).
Existentia — Res singulares quae finitae sunt et determinatam habent existentiam.[33]

[28] Vide *Spinozas philosophische Terminologie, op. cit.,* p. 92, e de modo geral o capítulo que dedica aos *modi infiniti.* (N. do T.)

[29] *Le Spinozisme,* cit. p. 60. (N. do T.)

[30] Vide *op. cit., Le Spinozisme,* p. 61. (N. do T.)

[31] Tradução: Intelecto Infinito em ato. (N. do E.) Vide Rivaud, *Les Notions d'Essence et d'Existence, op. cit.,* p. 167. (N. do T.)

[32] Tradução: Idéia de Deus no pensamento. (N. do E.) Pollock, *Spinoza, His Life and Philosophy,* 2.ª ed. (1912), p. 176. (N. do T.)

Na bibliografia do assunto apontaremos especialmente, além dos livros já indicados, o artigo de P. Martinetti, *Modi Primitivi e Derivati, Infiniti e Finiti,* em *Rivista di Filosofia* (vol. XVIII), 1927.

NOTA VI

(Sobre a expressão: nec per somnium cogitant)

Este passo suscitou uma correção textual e concorre para a hipótese de a linguagem portuguesa ter sido o idioma que Espinosa utilizava na elaboração do seu pensamento.

Pertence ao seguinte período: *Ex his enim sequitur, primo, quod hominis, se liberos esse, opinentur, quandoquidem suarum volitionum, suique appetitus sunt conscii, et de causis, a quibus disponuntur ad appetendum et volendum, quia earum sunt ignari, nec per somnium cogitant.*

Na *editio princeps*[34] da *Ética,* a frase que consideramos aparece assim: *ne per somnium. . .* Vloten e Land, na sua edição, propuseram: *ne per somnium quidem,* mas Leopold corrigiu para *nec per somnium. . .,* com base nos seguintes passos do *Tratado Teológico-Político: Quod sane clare ostendit eos Scripturae divinitatem, nec per somnium videre* (Prefácio): e: *et de parheliis forte nunquam nec per somnium cogitavit* (Vide Ed. Gebhardt, II, p. 354). Esta correção, adotada por Appuhn, Gentile e Gebhardt, etc., mostra que a expressão *nec per somnium* ocorria naturalmente a Espinosa, ligando-a a *videre* e a *cogitare.* Por quê?

Pela seqüência lógica da sua doutrina, não parece coerente, porque se se compreende que um pensamento, isto é, a idéia de um modo da extensão, possa ser percebido *quasi per nebulam (Ética,* II, 7, *escólio),* já o mesmo se não dirá de um pensamento que

[33] Tradução: a) DE POLLOCK

A. DEUS *(causa absoluta próxima ou imediata)*

Extensão Pensamento

B. *Coisas produzidas imediatamente por Deus*

Movimento Intelecto absolutamente infinito

B'. Modos que existem necessária e infinitamente, com a intervenção destas primeiras

A figura (ou fisionomia) do universo no seu conjunto(?) Idéia de Deus no pensamento

C. *Coisas singulares que são finitas*

b) DE RIVAUD

Deus (causa absoluta próxima ou imediata)

Essência = Existência. Atributos (Extensão e Pensamento)

Modos do primeiro gênero { Intelecto absolutamente Infinito; Movimento e repouso

Modos do segundo gênero { Intelecto infinito em ato; A figura (ou fisionomia) do universo em seu conjunto

Coisas singulares enquanto são compreendidas nos atributos de Deus (= Essência).
Existência — Coisas singulares que são finitas e têm existência determinada. (N. do E.)

[34] Edição príncipe = primeira edição. (N. do E.)

foi cogitado *per somnium*, dada a impropriedade de *somnium* em relação a *cogitare* e a *cogitatio*, que é *attributum Dei (Ética*, II, 1).

A verificação deste fato faz ver a anomalia da expressão *nec per somnium cogitare*, levando a crer que tivesse ocorrido a Espinosa como frase feita ou que lhe era familiar na conversação.

Nesta ordem de idéias, admitimos que ela corresponda ao modismo da nossa linguagem popular: *nem por sonho lhe passa pela cabeça.*

Nem por sonhos era locução em uso em Portugal no século XVII, como mostra a *Feira dos Anexins*, de Dom Francisco Manuel de Melo,[35] podendo supor-se que corria familiarmente entre os judeus portugueses que se estabeleceram em Amsterdam.

Sendo assim, *cogitare* teria o sentido de "passar pela cabeça" e não significação noemática, podendo como tal ser empregada na frase *nec per somnium cogitare* sem a impropriedade doutrinal a que acima aludimos.

Se este modo de ver é exato, ele constitui um fato a juntar aos que indicam que Espinosa pensava em português como língua nativa, que aprendera com o pai e a madrasta, e praticara fora de casa no seminário *Ets Haim* e na convivência com alguns membros da comunidade israelita de Amsterdam.[36] Conseqüentemente, seria o português a linguagem que tinha em mente quando, em 5 de janeiro de 1665 — doze anos antes do seu falecimento —, se lamentava em carta (XIX) a Blyenbergh de não poder exprimir bem o seu pensamento em neerlandês, desejando poder fazê-lo "na língua em que fui educado".[37]

A diversidade de traduções deste passo constitui como que uma espécie de contraprova do nosso modo de ver, por mostrar que alguns tradutores, salvo, de algum modo,

[35] Vide a ed. de Inocêncio Francisco da Silva, Lisboa, 1875, p. 100.

[36] Carl Gebhardt, o insigne editor da edição definitiva da *Opera* de Espinosa, a cuja memória me inclino com saudade e respeito, exprimiu a opinião, numa nota breve do art. *Der Name Spinoza (O Nome Espinosa), Chronicon Spinozanum*, I, 1921, pp. 274-5, de que Espinosa não pensava em hebreu, nem em latim, nem em neerlandês, mas em português. Não deu provas do seu modo de ver, o que foi lamentável, porque não é provável que tornem a conjugar-se numa mente como a sua tão vastos e tão profundos conhecimentos lingüísticos e filosóficos pertinentes ao assunto, servidos, por demais, por íntima e minuciosa convivência com os escritores espinosanos.

Coligimos alguns fatos justificativos de que o português fora a língua do filósofo in *Sobre o Lugar de Origem dos Antepassados de Baruch de Espinosa* in *Revista da Universidade de Coimbra*, vol. XI, 1930. Deve juntar-se-lhes, pela sua importância, a notícia dada recentemente pelo Prof. Hans-Joachim Schoeps da existência em Upsala de um exemplar da chamada *Bíblia de Ferrara*, que pertenceu a Espinosa, em cujo frontispício este apôs a sua assinatura e acrescentou à menção da era hebraica, escrita à mão em castelhano (en 14 de adar 5313), o seguinte do seu punho: *Criação do Mundo. Espinosa p. de Março 1553. Vulgar.* (Vide *Hebräische erstdrucke vor 1600 der Universitätsbibliothek Upsala*, in *Nordisk Tidskrift för Bok-och Biblioteksväsen*, Arg. XXXIII (1946), pp. 191 e 194-195.

Este exemplar da *Bíblia de Ferrara* deve ser o n.º 11 do inventário dos livros de Espinosa, que tem a seguinte menção: *"Biblia en Lengua Espagnola.* V. T.". Vide J. Freudenthal, *Die Lebengeschichte Spinoza's* in *Quellenschriften. Urkunden und nichtamtlichen Nachrichten*, Lípsia, 1899, p. 160.

[37] Eis o passo capital: *ik wenschte wel dat ik in de taal, waar mee ik op gebrocht ben, mocht schryven. Ik sow mogelyk myn gedachte beeter konnen uytdrukke. . .* ".* Ed. Gebhardt, IV, 95. Na resposta, Blyenbergh diz-lhe que não recusaria se a linguagem *in opgebrocht ben* fosse a latina ou a francesa. (Vide *epístola* XX, ed. Gebhardt, IV, 125.) Na nota a este passo (IV, 398), em relação com o anterior, Gebhardt diz que a tradução latina correta da frase de Blyenbergh é a seguinte: *Non recuso, si ea lingua, "in qua educatus sum", scribere animus est, siquidem Latina aut Gallica est.***

* Tradução Bem quisera que pudesse escrever na língua em que fui educado. Assim poderia expressar melhor meu pensamento. (N. do E.)

** Tradução: Não recuso, se tem vontade de escrever na língua "em que fui educado", contanto que seja a latina ou a francesa. (N. do E.)

Lantzenberg, não apreenderam o sentido da locução portuguesa, considerando *cogitare* como sinônimo de pensar. Exemplos: . . . *les hommes croient être libres, parce qu'ills ont conscience de leurs volitions et de leur tendance tandis qu'ils ignorent les causes par lesquelles ils sont disposés à avoir cette tendance et à vouloir et qu'ils n'y pensent pas même en songe* (Culvilier);[38] . . . *ils ont conscience de leurs volitions et de leur appétit et ne pensent pas, même en rêve, aux causes par lesquelles ils sont disposés à appéter et à vouloir, n'en ayant aucune connaissance* (Appuhn);[39] . . . *de leurs volontés et de leurs désirs et que, quant aux causes qui les disposent à désirer et à vouloir, ils en sont ignorants et dès lors ne s'en font pas la moindre idée, même pas comme au travers d'un rêve* (Lantzenberg);[40] . . . *dass die Menschen frei zu sein meinen, da sie sich ihrer Wollungen und ihres Triebes bewusst sind und an die Ursachen, von denen sie veranlasst werden, etwas zuerstreben und zuwollen, weil sie ihrer unkundig sind, nicht im Traume denken* (Otto Baensch);[41] ". . . *di essere liberi, in quanto sono consapevoli delle loro volizioni e della loro tendenza e non meditano neppure per sogno sulle cause de cui sono determinati alla loro tendenza e alle loro volizioni, perché di quelle cause sono ignari* (A. Renda);[42] . . . *men think themselves free for the reason that they are conscious of their volition and desires, and, being ignorant of the causes by which they are led to will and desire, they do not so much as dream of these* (Fullerton).[43]

[38] Tradução: . . . os homens crêem ser livres, porque têm consciência de suas volições e de suas tendências, ao passo que ignoram as causas pelas quais estão dispostos a ter esta tendência e a querer, e eles não pensam nisso nem mesmo em sonho. (N. do E.)

[39] Tradução: . . . eles têm consciência de suas volições e de seu apetite, e não pensam, nem mesmo em sonho, nas causas pelas quais estão dispostos a apetecer e querer, não tendo disso nenhum conhecimento. (N. do E.)

[40] Tradução: . . . de suas vontades e de seus desejos e que, quanto às causas que os dispõem a desejar e a querer, são ignorantes, portanto não fazem disso a menor idéia, nem mesmo como através dum sonho. (N. do E.)

[41] Tradução: . . . que os homens pensam ser livres, visto que estão conscientes de sua volição e de sua tendência, e nas causas pelas quais estão dispostos a (pre) tender e a querer, porque as ignoram, não pensam no sonho. (N. do E.)

[42] Tradução: . . . de serem livres, enquanto são conscientes de suas volições e suas tendências, e não pensam sequer através do sonho sobre as causas pelas quais são determinados às suas tendências e às suas volições, porque ignoram aquelas causas. (N. do E.)

[43] Tradução: . . . os homens pensam que são livres pelo motivo de que são cônscios de suas volições e desejos, e, sendo ignorantes das causas pelas quais são orientados a querer e a desejar, não fazem mais que sonhar com isso. (N. do E.)

PARTE II

DA NATUREZA E DA ORIGEM DA ALMA

Tradução de JOAQUIM FERREIRA GOMES

Passo agora a explicar aquelas coisas que deveram seguir-se necessariamente da essência de Deus, isto é, do Ente eterno e infinito. Contudo, não as explicarei todas; demonstrei, efetivamente, na *proposição 16* da Parte I, que da essência de Deus resultavam coisas infinitas em número infinito de modos; mas explicarei apenas aquelas que podem conduzir-nos, como que pela mão, ao conhecimento da alma humana e da sua beatitude suprema.

Definições

I. Por corpo entendo um modo que exprime, de uma maneira certa e determinada, a essência de Deus, enquanto esta é considerada como coisa extensa *(ver o corolário à proposição 25 da Parte I).*

II. Digo que pertence à essência de uma coisa aquilo que, sendo dado, faz necessariamente com que a coisa exista e que, sendo suprimido, faz necessariamente com que a coisa não exista; por outras palavras, aquilo sem o qual a coisa não pode nem existir nem ser concebida e, reciprocamente, aquilo que, sem a coisa, não pode nem existir nem ser concebido.

III. Por idéia entendo um conceito da alma, que a alma forma pelo fato de ser uma coisa pensante.

EXPLICAÇÃO

Digo conceito de preferência a percepção porque a palavra percepção parece indicar que a alma é passiva relativamente a um objeto, enquanto que conceito parece exprimir uma ação da alma.

IV. Por idéia adequada entendo uma idéia que, enquanto é considerada em si mesma, sem relação com o objeto, tem todas as propriedades ou denominações intrínsecas de uma idéia verdadeira.

EXPLICAÇÃO

Digo intrínsecas para excluir a que é extrínseca, a saber, a concordância da idéia com o seu ideado, concordância essa que é extrínseca.

V. A duração é a continuação indefinida da existência.

EXPLICAÇÃO

Digo indefinida porque ela jamais pode ser determinada pela própria natureza da coisa existente nem também pela causa eficiente, a qual, com efeito, põe necessariamente a existência da coisa, mas não a suprime.

VI. Por realidade e por perfeição entendo a mesma coisa.

VII. Por coisas singulares entendo as coisas que são finitas e que têm uma existência determinada. Se acontece que vários indivíduos concorrem para uma mesma ação, de tal modo que todos em conjunto sejam a causa de um mesmo efeito, considero-os, então, todos juntos como constituindo uma mesma coisa singular.

AXIOMAS

I. A essência do homem não envolve a existência necessária, isto é, da ordem da Natureza tanto pode resultar que este ou aquele homem exista como que não exista.

II. O homem pensa.

III. Os modos de pensar como o amor, o desejo ou qualquer outro sentimento da alma, qualquer que seja o nome por que é designado, não podem existir num indivíduo senão enquanto se verifica nesse mesmo indivíduo uma idéia da coisa amada, desejada, etc. Mas uma idéia pode existir sem que exista qualquer outro modo de pensar.

IV. Sentimos que um determinado corpo é afetado de muitas maneiras.

V. Não sentimos nem percepcionamos outras coisas singulares além dos corpos e dos modos de pensar *(ver os postulados a seguir à proposição 13).*

PROPOSIÇÃO I

O pensamento é um atributo de Deus; por outras palavras, Deus é uma coisa pensante.

DEMONSTRAÇÃO

Os pensamentos singulares, isto é, este ou aquele pensamento, são modos que exprimem a natureza de Deus de uma maneira certa e determinada *(pelo corolário da proposição 25 da Parte I)*. Pertence, portanto, a Deus *(pela definição 5, Parte I)* um atributo de que todos os pensamentos singulares envolvem o conceito, atributo por meio do qual também esses pensamentos são concebidos. É por isso que o pensamento é um dos atributos infinitos de Deus, o qual exprime a essência eterna e infinita de Deus *(ver definição 6 da Parte I)*, isto é, Deus é uma coisa pensante. *Q. e. d.*

ESCÓLIO

Esta proposição é ainda evidente apenas pelo fato de que podemos conceber um ser infinito pensante. Efetivamente, quanto mais coisas um ser pensante pode pensar, mais

concebemos que ele contém realidade ou perfeição; por conseqüência, um ser que pode pensar coisas infinitas em infinitos modos é necessariamente infinito, em virtude do pensamento. Portanto, uma vez que, considerando apenas o pensamento, concebemos um ser infinito, o pensamento é necessariamente *(pelas definições 4 e 6, Parte I)* um dos infinitos atributos de Deus, como queríamos.

PROPOSIÇÃO II

A extensão é um atributo de Deus; por outras palavras, Deus é uma coisa extensa.

DEMONSTRAÇÃO

Procede-se aqui da mesma maneira que na demonstração da *proposição* precedente.

PROPOSIÇÃO III

Existe necessariamente em Deus uma idéia tanto da sua essência como de tudo o que necessariamente se segue da sua essência.

DEMONSTRAÇÃO

Com efeito. Deus *(pela proposição 1 desta parte)* pode pensar coisas infinitas em infinitos modos, isto é *(o que equivale ao mesmo, pela proposição 16 da Parte I)*, pode formar a idéia da sua essência e de tudo o que dela se segue necessariamente. Ora, tudo o que está na potência de Deus existe necessariamente *(pela proposição 35 da Parte I)*. Portanto, essa idéia existe necessariamente e *(pela proposição 15 da Parte I)* não existe senão em Deus. *Q. e. d.*

ESCÓLIO

O vulgo entende por potência de Deus a livre vontade de Deus e o seu poder sobre todas as coisas que existem, as quais, por esse fato, são comumente consideradas como contingentes. Efetivamente, diz-se que Deus tem o poder de tudo destruir e de tudo reduzir ao nada. Vai-se mais longe, e compara-se, muitas vezes, o poder de Deus ao dos reis. Mas nós já refutamos isso nos *corolários 1* e *2* da *proposição 32* da Parte I; e na *proposição 16* da mesma parte demonstramos que Deus age em virtude da mesma necessidade pela qual se compreende a si mesmo, isto é, que do mesmo modo que se segue da necessidade da natureza de Deus que Deus se compreenda a si mesmo (o que todos admitem unanimemente), segue-se igualmente, com a mesma necessidade, que Deus produza coisas infinitas, numa infinidade de modos. Além disso, demonstramos, na *proposição 34* da Parte I, que a potência de Deus não é senão a essência ativa de Deus; por conseqüência, é-nos tão impossível conceber que Deus não age como conceber que Deus não existe. Além disso, se eu quisesse prosseguir, poderia provar aqui que essa potência, que o vulgo atribui a Deus, não é somente uma potência humana (o que mostra que o vulgo imagina Deus como um homem, ou semelhante a um homem), mas que implica mesmo impotência. Não quero, todavia, retomar tantas vezes o mesmo assunto. Contento-me em pedir ao leitor instantemente que examine com muita atenção o que sobre este assunto foi dito na Parte I, desde a *proposição 16* até o fim. Com efeito, ninguém poderá compreender perfeitamente o que quero dizer, se não toma muito seriamente cuidado em não confundir a potência de Deus com a potência humana ou com o direito dos reis.

Proposição IV

A idéia de Deus, da qual se seguem coisas infinitas em infinitos modos, não pode ser senão única.

DEMONSTRAÇÃO

A inteligência infinita nada compreende além dos atributos de Deus e suas afecções *(pela proposição 30 da Parte I).* Ora, Deus é único *(pelo corolário 1, proposição 14 da Parte I).* Portanto, a idéia de Deus, da qual se seguem coisas infinitas em infinitos modos, não pode ser senão única. *Q. e. d.*

Proposição V

O ser formal das idéias reconhece Deus por causa apenas enquanto ele é considerado como coisa pensante, e não enquanto ele se exprime por outro atributo. Isto é, as idéias, tanto dos atributos de Deus como das coisas singulares, reconhecem por causa eficiente não os próprios ideados ou, por outras palavras, as coisas percebidas, mas o próprio Deus, na medida em que ele é uma coisa pensante.

DEMONSTRAÇÃO

Isso é evidente pela *proposição 3* desta parte. Concluímos nela, com efeito, que Deus podia formar a idéia da sua essência e de todas as coisas que dela se seguem necessariamente a partir apenas do fato de que Deus é uma coisa pensante, e não do fato de que ele seria o objeto da sua própria idéia. É por isso que o ser formal das idéias reconhece Deus por causa enquanto ele é uma coisa pensante. Mas a proposição demonstra-se ainda de outro modo: o ser formal das idéias é um modo do pensamento *(o que é evidente por si),* isto é *(pelo corolário da proposição 25 da Parte I),* um modo que exprime de uma maneira determinada a natureza de Deus enquanto ele é uma coisa pensante, e, por conseqüência *(pela proposição 10 da Parte I),* não envolve o conceito de nenhum outro atributo de Deus, e, conseqüentemente *(pelo axioma 4 da Parte I),* não é efeito de nenhum outro atributo, a não ser do pensamento. Portanto, o ser formal das idéias reconhece Deus por causa apenas enquanto ele é considerado como coisa pensante, etc. *Q. e. d.*

Proposição VI

Os modos de cada atributo têm por causa Deus apenas enquanto ele é considerado sob o atributo de que eles são modos, e não enquanto é considerado sob outro atributo.

DEMONSTRAÇÃO

Com efeito, cada atributo é concebido por si, abstraindo de qualquer outro *(pela proposição 10 da Parte I).* Na verdade, os modos de cada atributo envolvem o conceito do seu atributo, mas não o de um outro, e assim *(pelo axioma 4 da Parte I)* têm Deus por causa apenas enquanto ele é considerado sob esse atributo de que eles são modos, e não enquanto é considerado sob qualquer outro atributo. *Q. e. d.*

COROLÁRIO

Daí se segue que o ser formal das coisas, que não são modos do pensamento, não resulta da natureza divina pelo fato de que ela conheceu primeiro as coisas. Mas as coisas ideadas seguem-se e deduzem-se dos seus atributos respectivos da mesma maneira e

com a mesma necessidade que demonstramos que as idéias se seguem do atributo do pensamento.

PROPOSIÇÃO VII

A ordem e a conexão das idéias é a mesma que a ordem e a conexão das coisas.

DEMONSTRAÇÃO

Isto é evidente em virtude do *axioma 4 da Parte I.* Com efeito, a idéia de cada coisa causada depende do conhecimento da causa de que ela é efeito.

COROLÁRIO

Daí se segue que a potência de pensar de Deus é igual à sua potência atual de agir. Isto é, tudo o que se segue formalmente da natureza infinita de Deus segue-se também em Deus objetivamente na mesma ordem e com a mesma conexão da idéia de Deus.

ESCÓLIO

É necessário que aqui, antes de prosseguirmos, recordemos o que acima demonstramos: que tudo o que pode ser concluído por uma inteligência infinita, como constituindo a essência da substância, pertence a uma substância única, e, por conseqüência, a substância pensante e a substância extensa são uma e a mesma substância, compreendida ora sob um atributo, ora sob outro. Da mesma maneira, também um modo da extensão e a idéia desse modo são uma e a mesma coisa, mas expressa de duas maneiras diferentes. É o que certos hebreus parecem ter visto como que através de um nevoeiro, os quais afirmam que Deus, a inteligência de Deus e as coisas por ele compreendidas são uma e a mesma coisa. Por exemplo: um círculo existente na Natureza e a idéia desse círculo existente, a qual existe também em Deus, são uma e a mesma coisa, expressa por atributos diferentes. E, assim, quer concebamos a Natureza sob o atributo da extensão, quer sob o atributo do pensamento, quer sob outro atributo qualquer, encontraremos sempre uma só e a mesma ordem, por outras palavras, uma só e a mesma conexão de causas, isto é, encontraremos sempre as mesmas coisas seguindo-se umas das outras. E se eu disse que Deus é causa de uma idéia, da do círculo, por exemplo, somente enquanto ele é coisa pensante, como do círculo somente enquanto ele é coisa extensa, o único motivo que tinha para empregar esta linguagem foi que se não pode perceber o ser formal da idéia de círculo senão por meio de um outro modo depensar, como causa próxima, e este por meio de um outro e, assim, até o infinito, de tal maneira que sempre que considerarmos as coisas como modos do pensamento deveremos explicar a ordem de toda a Natureza, por outras palavras, a conexão das causas, apenas pelo atributo do pensamento; e enquanto elas são consideradas como modos da extensão, a ordem da Natureza inteira deve ser explicada também apenas pelo atributo da extensão. E digo o mesmo para todos os outros atributos. E é por esta razão que Deus é realmente, enquanto é constituído por uma infinidade de atributos, causa das coisas como elas são em si mesmas. De momento, não posso explicar isso mais claramente.

PROPOSIÇÃO VIII

As idéias das coisas singulares ou modos, que não existem, devem estar compreendidas na idéia infinita de Deus da mesma maneira que estão contidas nos atributos de Deus as essências formais das coisas particulares, ou seja, dos modos.

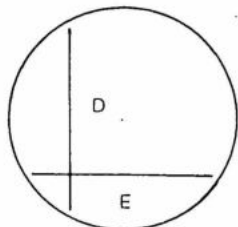
DEMONSTRAÇÃO

Esta *proposição* é evidente pela precedente; mas compreender-se-á ainda mais claramente pelo *escólio* precedente.

COROLÁRIO

Daí se segue que, na medida em que as coisas singulares não existem, a não ser enquanto compreendidas nos atributos de Deus, o seu ser objetivo, isto é, as suas idéias, também não existem, a não ser enquanto existe a idéia infinita de Deus; e, sempre que se diz que as coisas singulares existem, não somente enquanto compreendidas nos atributos de Deus, mas enquanto se diz que elas têm uma duração, as suas idéias envolverão também uma existência, em virtude da qual se diz que elas têm uma duração.

ESCÓLIO

Se alguém desejasse um exemplo como explicação mais ampla do que acaba de ser dito, não poderia, é certo, fornecer-lhe algum que explique, de uma maneira adequada, a coisa de que falo aqui, dado que essa coisa é única. Esforçar-me-ei, todavia, por ilustrar esse ponto na medida do possível. O círculo, de sua natureza, é tal que os segmentos formados por todas as linhas retas que se cortam num mesmo ponto, no interior do círculo, produzem retângulos iguais entre si; no círculo estão, portanto, contidos uma infinidade de pares de segmentos iguais; no entanto, não pode dizer-se que algum deles existe, a não ser enquanto o próprio círculo existe, e, do mesmo modo, também se não pode dizer que a idéia de qualquer desses retângulos existe, a não ser enquanto ela está compreendida na idéia de círculo. Suponhamos agora que, dessa infinidade de retângulos, apenas dois existem, isto é, D e E.

Com certeza que as suas idéias existem, então, não somente enquanto compreendidas na idéia de círculo, mas também enquanto envolvem a existência desses retângulos; o que faz com que elas se distingam das outras idéias dos outros retângulos.

PROPOSIÇÃO IX

A idéia de uma coisa singular, existente em ato, tem por causa Deus, não enquanto ele é infinito, mas enquanto é considerado como sendo afetado pela idéia de uma outra coisa singular existente em ato, idéia de que igualmente Deus é causa, enquanto é afetado por uma terceira, e assim até ao infinito.

DEMONSTRAÇÃO

A idéia de uma coisa singular, existente em ato, é um modo singular do pensamento, distinto dos outros *(pelo corolário e escólio da proposição 8 desta parte)* e, assim *(pela proposição 6 desta parte),* tem Deus por causa apenas enquanto ele é considerado uma coisa pensante; mas não *(pela proposição 28 da Parte I)* enquanto ele é a coisa pensante absoluta; mas enquanto é considerado como afetado por um outro modo de pensamento, modo de que Deus é igualmente causa enquanto é afetado por um outro, e assim até ao infinito. Ora, a ordem e a conexão das idéias são as mesmas que a ordem e a conexão das causas *(pela proposição 7 desta parte).* Portanto, cada idéia singular tem por causa uma outra idéia, ou seja, Deus enquanto é considerado como tendo entre os seus modos uma

outra idéia de que Deus é igualmente a causa, enquanto ele é afetado por uma terceira idéia, e assim até ao infinito. *Q. e. d.*

COROLÁRIO

De tudo o que se passa no objeto singular de cada idéia, há em Deus conhecimento, mas apenas enquanto ele tem a idéia desse objeto.

DEMONSTRAÇÃO

Há em Deus a idéia de tudo o que se passa no objeto de cada idéia *(pela proposição 3 desta parte);* não enquanto ele é infinito, mas *(pela proposição precedente)* enquanto é considerado como afetado por uma outra idéia de uma coisa singular. Mas *(pela proposição 7 desta parte)* a ordem e a conexão das idéias são as mesmas que a ordem e a conexão das coisas. Portanto, existirá em Deus o conhecimento de tudo o que se passa em qualquer objeto singular, apenas enquanto ele tem a idéia desse objeto. *Q. e. d.*

PROPOSIÇÃO X

À essência do homem não pertence o ser da substância; por outras palavras, a substância não constitui a forma do homem.

DEMONSTRAÇÃO

Efetivamente, o ser da substância envolve a existência necessária *(pela proposição 7 da Parte I);* portanto, se o ser da substância pertencesse à essência do homem, dada a substância, também o homem seria necessariamente dado *(pela definição 2 desta parte)* e, conseqüentemente, o homem existiria necessariamente, o que *(pelo axioma 1 desta parte)* é absurdo. Portanto, etc. *Q. e. d.*

ESCÓLIO

Esta proposição pode igualmente demonstrar-se pela *proposição 5 da Parte I,* onde se diz que não há duas substâncias da mesma natureza. Ora, uma vez que podem existir vários homens, o que constitui a forma do homem não é, portanto, o ser da substância. Esta proposição é igualmente evidente em virtude das outras propriedades da substância, a saber, que a substância é de sua natureza infinita, imutável, indivisível, etc., o que cada um pode verificar facilmente.

COROLÁRIO

Daí resulta que a essência do homem é constituída por certos modos dos atributos de Deus. Com efeito, o ser da substância não pertence *(pela proposição precedente)* à essência do homem. Ela é, portanto *(pela proposição 15 da Parte I),* qualquer coisa que existe em Deus e que, sem Deus, não pode nem existir nem ser concebida, ou seja *(pelo corolário da proposição 25 da Parte I),* uma afecção ou um modo que exprime a natureza de Deus de uma maneira certa e determinada.

ESCÓLIO

Todos devem conceder com certeza que nada pode existir ou ser concebido sem Deus. Pois todos estão de acordo em admitir que Deus é a causa única de todas as coisas, tanto da sua essência como da sua existência; isto é, Deus não é apenas causa das coisas segundo o devir, como costuma dizer-se, mas também segundo o ser. Mas, entre-

tanto, a maioria das pessoas acrescenta que à essência de uma coisa pertence aquilo sem o que a coisa não pode nem existir nem ser concebida; e, então, acreditam ou que a natureza de Deus pertence à essência das coisas criadas, ou que as coisas criadas podem existir ou ser criadas sem Deus, ou então, o que é mais certo, não estão de acordo com eles mesmos. A causa disto está, em meu entender, em que eles não observaram a ordem requerida para filosofar. Em vez de considerarem, antes de tudo, como deviam, a natureza de Deus, uma vez que ela é anterior tanto na ordem do conhecimento como na ordem da Natureza, eles julgaram que, na ordem do conhecimento, ela era a última, e que as coisas chamadas objeto dos sentidos vinham antes de todas as outras. Daí resulta que, enquanto consideravam as coisas da Natureza, não pensavam em nada menos que na natureza divina, e, quando, mais tarde, procuraram considerar a natureza divina, não puderam pensar em nada menos que nessas primeiras fantasias, sobre as quais haviam edificado o conhecimento das coisas da natureza, visto que elas não podiam ser-lhes de qualquer utilidade para conhecer a natureza divina; por isso, não é para admirar que eles se contradigam a cada passo.

Mas eu abandono este assunto, pois, aqui, a minha intenção era unicamente dar o motivo pelo qual não disse que pertencia à essência de uma coisa aquilo sem o que essa coisa não pode nem existir nem ser concebida: é porque as coisas singulares não podem nem existir nem ser concebidas sem Deus, e, no entanto, Deus não pertence à sua essência; disse que constitui necessariamente a essência de uma coisa aquilo que, sendo dado, faz com que a coisa exista e que, sendo suprimido, faz com que a coisa não exista; ou, por outras palavras, aquilo sem o que a coisa não pode nem existir nem ser concebida e, reciprocamente, aquilo que, sem a coisa, não pode nem existir nem ser concebido.

PROPOSIÇÃO XI

A primeira coisa que constitui o ser atual da alma humana não é senão a idéia de uma coisa singular existente em ato.

DEMONSTRAÇÃO

A essência do homem *(pelo corolário da proposição precedente)* é constituída por certos modos dos atributos de Deus; a saber *(pelo axioma 2 desta parte)*, por modos de pensar: de todos esses modos *(pelo axioma 3 desta parte)*, a idéia é por natureza o primeiro e, sendo ela dada, os outros modos (aqueles a que a idéia é anterior por natureza) devem existir no mesmo indivíduo *(pelo mesmo axioma)*. Assim, portanto, é uma idéia a primeira coisa que constitui o ser da alma humana. Mas não, todavia, a idéia de uma coisa não existente, pois, então *(pelo corolário da proposição 8 desta parte)*, essa idéia não poderia dizer-se existente; será, portanto, a idéia de uma coisa existente em ato. Mas não a idéia de uma coisa infinita, pois uma coisa infinita *(pelas proposições 21 e 22 da Parte I)* deve existir sempre e necessariamente. Ora *(pelo axioma 1 desta parte)*, isso é absurdo. Portanto, a primeira coisa que constitui o ser atual da alma humana é a idéia de uma coisa singular existente em ato. *Q. e. d.*

COROLÁRIO

Daí se segue que a alma humana é uma parte da inteligência infinita de Deus; e, conseqüentemente, quando dizemos que a alma humana percebe tal ou tal coisa, não dizemos senão que Deus, não enquanto é infinito, mas enquanto se exprime pela natureza da alma humana, ou seja, enquanto constitui a essência da alma humana, tem tal ou tal

idéia, e quando dizemos que Deus tem tal ou tal idéia, não somente enquanto constitui a natureza da alma humana, mas enquanto tem também, simultaneamente com a alma humana, a idéia de uma outra coisa, então dizemos que a alma humana concebe essa coisa parcialmente, ou seja, inadequadamente.

ESCÓLIO

Aqui, sem dúvida, os leitores pararão e numerosas reminiscências se apresentarão ao seu espírito como outros tantos obstáculos; por essa razão, peço-lhes que continuem a avançar comigo, passo a passo, e que não emitam juízo sobre tudo isto antes que tenham lido até ao fim.

PROPOSIÇÃO XII

Tudo o que acontece no objeto da idéia que constitui a alma humana deve ser percebido pela alma humana; por outras palavras: a idéia dessa coisa existirá necessariamente na alma; isto é, se o objeto da idéia que constitui a alma humana é um corpo, nada poderá acontecer nesse corpo que não seja percebido pela alma.

DEMONSTRAÇÃO

Com efeito, de tudo o que acontece no objeto de uma idéia qualquer existe necessariamente conhecimento em Deus *(pelo corolário da proposição 9 da Parte I)*, enquanto ele é considerado como afetado pela idéia desse objeto; isto é *(pela proposição 11 desta parte)*, enquanto ele constitui a alma de qualquer coisa.

Portanto, de tudo o que acontece no objeto da idéia que constitui a alma humana existe necessariamente conhecimento em Deus, enquanto ele constitui a natureza da alma humana; isto é *(pelo corolário da proposição 11 desta parte)*, o conhecimento dessa coisa existirá necessariamente na alma, ou seja, a alma percebe-a. *Q. e. d.*

ESCÓLIO

Esta *proposição* se torna evidente ainda e se conhece mais claramente pelo *escólio da proposição 7 desta parte*, ao qual se remete.

PROPOSIÇÃO XIII

O objeto da idéia que constitui a alma humana é o corpo, ou seja, um modo determinado da extensão, existente em ato, e não outra coisa.

DEMONSTRAÇÃO

Se, com efeito, o corpo não fosse o objeto da alma humana, as idéias das afecções do corpo não existiriam em Deus *(pelo corolário 9 desta parte)* enquanto ele constitui a nossa alma, mas enquanto ele constituísse a alma de uma outra coisa; isto é *(pelo corolário da proposição 2 desta parte)*, as idéias das afecções do corpo não existiriam na nossa alma. Ora *(pela proposição 11 desta parte)*, nós temos as idéias das afecções do corpo. Portanto, o objeto da idéia que constitui a alma humana é o corpo, e *(pela proposição 11 desta parte)* o corpo existente em ato. Se, além do corpo, existisse ainda um outro objeto da alma, uma vez que *(pela proposição 36 da Parte I)* não existe nada de que se não siga um efeito, deveria necessariamente *(pela proposição precedente)* existir na nossa alma a idéia desse efeito; ora *(pelo axioma 5 desta parte)*, nenhuma idéia dele existe. Portanto, o objeto da nossa alma é o corpo existente, e não outra coisa. *Q. e. d.*

COROLÁRIO

Daí resulta que o homem consta de uma alma e de um corpo, e que o corpo humano existe exatamente como o sentimos.

ESCÓLIO

Pelo que precede, compreendemos não somente que a alma humana está unida ao corpo, mas também o que deve entender-se por união da alma e do corpo. Na verdade, ninguém poderá fazer uma idéia adequada, ou seja, distinta dessa união, se, primeiramente, não conhece adequadamente a natureza do nosso corpo.

Com efeito, tudo o que até aqui demonstramos são coisas comuns e aplicam-se tanto aos homens como aos outros indivíduos, os quais, embora em graus diferentes, são, todavia, animados.

Efetivamente, de qualquer coisa existe necessariamente a idéia em Deus e Deus é a causa dessa idéia da mesma maneira que é a causa da idéia do corpo humano; e, por conseqüência, tudo o que dissemos da idéia do corpo humano deve necessariamente dizer-se da idéia de qualquer coisa. E, no entanto, não podemos negar que as idéias diferem entre si como os próprios objetos, e que uma idéia é superior a outra e contém mais realidade na medida em que o objeto de uma é superior ao objeto da outra e contém mais realidade. Por essa razão, para determinar em que é que a alma humana difere das outras e é superior a elas, é-nos necessário, como dissemos, conhecer a natureza do seu objeto, isto é, a natureza do corpo humano. Não posso, todavia, explicá-la aqui nem, aliás, essa explicação é necessária às demonstrações que tenho intenção de fazer. Digo, no entanto, em geral, que quanto mais um corpo, comparativamente a outros, é apto para realizar simultaneamente um maior número de coisas ou para as suportar, tanto mais a sua alma é apta, comparativamente às outras, para perceber simultaneamente um maior número de coisas; e, quanto mais as ações de um corpo dependem dele só, quanto menos outros corpos concorrem com ele na ação, tanto mais a alma desse corpo é apta para compreender distintamente. Por aqui, podemos reconhecer a superioridade de uma alma sobre as outras; e ver também a causa que faz com que não tenhamos do nosso corpo senão um conhecimento bastante confuso; e ver, enfim, numerosas outras coisas que, no que vai seguir-se, deduzirei desses princípios. Por essa razão, achei que valia a pena explicar com cuidado esses princípios e demonstrá-los. Para isso, é necessário que comece por algumas observações sobre a natureza do corpo.

AXIOMA I

Todos os corpos estão em movimento ou em repouso.

AXIOMA II

Todo corpo se move, ora mais lentamente, ora mais rapidamente.

LEMA I

Os corpos distinguem-se uns dos outros em razão do movimento e do repouso, da rapidez e da lentidão, e não em razão da substância.

DEMONSTRAÇÃO

Suponho a primeira parte deste lema evidente por si mesma. Quanto ao fato de os corpos se não distinguirem em razão da substância, isso é evidente tanto pela *proposição 5* como pela *proposição 8 da Parte I.* Isso vê-se ainda mais claramente pelo que foi dito no *escólio da proposição 15 da Parte I.*

LEMA II

Todos os corpos convêm em certas coisas.

DEMONSTRAÇÃO

Com efeito, todos os corpos convêm, primeiro, no fato de envolverem todos o conceito de um só e mesmo atributo *(pela definição 1 desta parte);* a seguir, no fato de poderem mover-se ora mais lentamente, ora mais rapidamente, e, absolutamente falando, no fato de poderem ora mover-se, ora estar em repouso.

LEMA III

Um corpo, quer em movimento quer em repouso, deve ser determinado ou ao movimento ou ao repouso por um outro corpo, o qual, por sua vez, foi também determinado ao movimento ou ao repouso por um outro, e este, de novo, por um outro, e assim até ao infinito.

DEMONSTRAÇÃO

Os corpos *(pela definição 1 desta parte)* são coisas singulares que *(pelo lema 1)* se distinguem umas das outras em razão do movimento ou do repouso; e, assim *(pela proposição 28 da Parte I),* cada um deveu necessariamente ser determinado ao movimento ou ao repouso por uma outra coisa singular, isto é *(pela proposição 6 desta parte),* por um outro corpo, o qual *(pelo axioma I)* está também ou em movimento ou em repouso. Mas igualmente esse corpo *(pela mesma razão)* não pôde mover-se nem estar em repouso, se não foi determinado quer ao movimento, quer ao repouso por um outro, e este último, por sua vez *(pela mesma razão),* por um outro, e assim até ao infinito. *Q. e. d.*

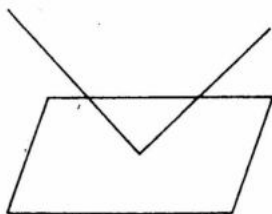
COROLÁRIO

Daí se segue que um corpo em movimento se moverá até que seja determinado ao repouso por um outro, e que um corpo em repouso permanecerá em repouso até que um outro o determine a mover-se. O que é também evidente por si mesmo. Com efeito, quando suponho que um corpo, por exemplo, A, está em repouso e não tomo em consideração outros corpos em movimento, nada poderei dizer do corpo A, a não ser que ele está em repouso. Se acontecer que, em seguida, o corpo A esteja em movimento, isso não poderá resultar evidentemente do fato de que estava em repouso, pois nada podia seguir-se daí, a não ser que o corpo A permanecesse em repouso.

Se, ao contrário, se supõe que A está em movimento, sempre que atendermos apenas a A, nada poderemos afirmar dele, a não ser que está em movimento. E se acontecer, em seguida, que A esteja em repouso, também isso são poderá resultar evidentemente do movimento que ele tinha. Pois nada podia seguir-se do movimento, a não ser que A continuasse a mover-se. Isso proviria, portanto, de uma coisa que não estava em A, isto é, de uma causa exterior pela qual ele foi determinado ao repouso.

AXIOMA I

Todos os modos pelos quais um corpo qualquer é afetado por outro corpo seguem-se da natureza do corpo afetado e, ao mesmo tempo, da natureza do corpo que afeta, de tal modo que um só e mesmo corpo é movido de diferentes maneiras, em razão da diversidade dos corpos que o movem e, reciprocamente, diferentes corpos são movidos de diferentes maneiras por um só e mesmo corpo.

AXIOMA II

Quando um corpo em movimento se choca com outro em repouso que não pode deslocar, volta para trás, de maneira a continuar a mover-se, e o ângulo que faz, com a superfície do corpo em repouso encontrado, a linha do movimento de reflexão será igual ao ângulo que a linha do movimento de incidência forma com essa mesma superfície.

Tudo isto se aplica aos corpos mais simples, a saber, aqueles que se não distinguem uns dos outros senão pelo movimento e pelo repouso, pela rapidez e pela lentidão. Subamos agora aos corpos compostos.

DEFINIÇÃO

Quando um certo número de corpos da mesma ou de diversas grandezas são constrangidos pela ação dos outros corpos a aplicar-se uns sobre os outros; ou, se eles se movem com o mesmo grau ou com graus diferentes de rapidez, de tal maneira que comunicam os seus movimentos entre si segundo uma relação constante, diremos que esses corpos estão unidos entre si e que, em conjunto, formam todos um corpo, isto é, um indivíduo que se distngue dos outros por essa união de corpos.

AXIOMA III

Conforme as partes que compõem um indivíduo, ou corpo composto, se aplicam umas sobre as outras segundo superfícies maiores ou menores, é mais fácil ou mais difícil constrangê-las a mudar de posição; é, por conseqüência, mais fácil ou mais difícil que o próprio indivíduo revista uma outra forma. Darei o nome de *duros* aos corpos cujas partes se aplicam umas às outras segundo grandes superfícies; chamar-lhes-ei *moles,* ao contrário, se essas superfícies são pequenas; *fluidos,* enfim, àqueles cujas partes se movem, mas entre as outras.

LEMA IV

Se de um corpo, isto é, de um indivíduo composto de vários corpos, se retiram certos corpos e, ao mesmo tempo, outros em número igual e da mesma natureza ocupam o seu lugar, o indivíduo conservará a sua natureza como precedentemente, sem qualquer mudança na sua forma.

DEMONSTRAÇÃO

Os corpos, com efeito *(pelo lema 1),* não se distinguem em razão da substância, e o que constitui a forma de um indivíduo consiste numa união de corpos *(pela definição precedente).* Ora, esta *(por hipótese)* é conservada, embora se efetue uma mudança contínua de corpos. O indivíduo conservará, portanto, como dantes, a sua natureza, tanto em razão da substância como do modo. *Q. e. d.*

LEMA V

Se as partes que compõem um indivíduo se tornam maiores ou menores, mas numa proporção tal que conservam todas, entre si, como antes, as mesmas relações de movimento e de repouso, o indivíduo conservará igualmente a sua natureza como antes, sem qualquer mudança na sua forma.

DEMONSTRAÇÃO

É a mesma que a do *lema* precedente.

LEMA VI

Se alguns dos corpos que compõem um indivíduo estão animados de um movimento numa dada direção e são constrangidos a desviá-lo para outra, mas de tal maneira que possam continuar os seus movimentos próprios e a comunicá-los entre si na mesma relação que antes, o indivíduo conservará ainda a sua natureza, sem qualquer mudança na sua forma.

DEMONSTRAÇÃO

Isto é evidente por si mesmo. Com efeito, supõe-se que o indivíduo conserva tudo aquilo que, na sua definição, dissemos constituir a sua forma.

LEMA VII

Um indivíduo assim composto conserva igualmente a sua natureza, quer se mova na sua totalidade ou esteja em repouso, quer se mova nesta ou naquela direção, desde que cada parte conserve o seu movimento e o comunique às outras, da mesma maneira que antes.

DEMONSTRAÇÃO

Isto resulta evidente pela própria *definição,* a qual pode ver-se atrás, no *lema 4.*

ESCÓLIO

Por aqui vemos por que razão um indivídúo composto pode ser afetado de muitas maneiras, conservando, todavia, a sua natureza. E, até agora, concebemos um indivíduo que não é composto senão de corpos que só se distinguem entre si pelo movimento e pelo repouso, pela rapidez e pela lentidão, isto é, de corpos simplicíssimos. Se agora concebermos um outro, composto de vários indivíduos de natureza diversa, verificaremos que pode também ser afetado de muitas outras maneiras, conservando, todavia, a sua natureza.

Com efeito, uma vez que cada uma das suas partes é composta de vários corpos, cada uma poderá, portanto *(pelo lema precedente),* sem qualquer mudança da sua natureza, mover-se ora mais lentamente, ora mais rapidamente e, conseqüentemente, comunicar os seus movimentos às outras partes ora mais lentamente, ora mais rapidamente. Se, além disso, concebermos um terceiro gênero de indivíduos, compostos de indivíduos do segundo gênero, verificaremos que ele pode também ser afetado de muitas outras maneiras, sem qualquer mudança na sua forma. E, se continuarmos assim até ao infinito, conceberemos facilmente que a Natureza inteira é um só indivíduo cujas partes, isto é, todos os corpos, variam de infinitas maneiras, sem qualquer mudança do indivíduo na sua totalidade. Mas eu disse já que a minha intenção é outra e que, se aqui me demorei nestas considerações, é porque delas posso deduzir facilmente o que resolvi demonstrar.

POSTULADOS

I. O corpo humano é composto de um grande número de indivíduos (de natureza diversa), cada um dos quais é também muito composto.

II. Dos indivíduos de que o corpo humano é composto, alguns são fluidos, outros moles e outros, enfim, duros.

III. Os indivíduos que compõem o corpo humano e, conseqüentemente, o próprio corpo humano, são afetados de numerosas maneiras pelos corpos exteriores.

IV. O corpo humano tem necessidade, para a sua conservação, de muitos outros corpos, pelos quais é continuamente como que regenerado.

V. Quando uma parte fluida do corpo humano é determinada por um corpo exterior de maneira a chocar muitas vezes com uma parte mole, muda a superfície desta e imprime-lhe como que certos vestígios do corpo exterior que a impele.

VI. O corpo humano pode mover os corpos exteriores de numerosíssimas maneiras e dispô-los de numerosíssimas maneiras.

PROPOSIÇÃO XIV

A alma humana é apta a perceber um grande número de coisas, e é tanto mais apta quanto o seu corpo pode ser disposto de um grande número de maneiras.

DEMONSTRAÇÃO

O corpo humano, com efeito *(pelos postulados 3 e 6)*, é afetado de um grande número de maneiras pelos corpos exteriores, e é disposto de modo a afetar os corpos exteriores de muitas maneiras. Ora, tudo o que acontece no corpo humano *(pela proposição 12 desta parte)*, a alma humana deve percebê-lo. Portanto, a alma humana é apta a perceber um grande número de coisas, e tanto mais apta quanto . . ., etc. *Q. e. d.*

PROPOSIÇÃO XV

A idéia que constitui o ser formal da alma humana não é simples, mas composta de um grande número de idéias.

DEMONSTRAÇÃO

A idéia que constitui o ser formal da alma humana é a idéia do corpo *(pela proposição 13 desta parte)*, o qual *(pelo postulado 1)* é composto de um grande número de indivíduos muito compostos. Ora, há necessariamente em Deus a idéia de cada um dos indivíduos que compõem o corpo *(pelo corolário da proposição 8 desta parte)*. Portanto *(pela proposição 7 desta parte)*, a idéia do corpo humano é composta dessas numerosíssimas idéias das partes componentes. *Q. e. d.*

PROPOSIÇÃO XVI

A idéia de qualquer modo, pelo qual o corpo humano é afetado pelos corpos exteriores, deve envolver a natureza do corpo humano e, ao mesmo tempo, a natureza do corpo exterior.

DEMONSTRAÇÃO

Com efeito, todos os modos de que um corpo é afetado seguem-se da natureza do corpo afetado e, ao mesmo tempo, da do corpo que afeta *(pelo axioma 1 a seguir ao corolário do lema 3)*; portanto, a sua idéia *(pelo axioma 4 da Parte I)* envolverá necessariamente a natureza de um e de outro corpo. Por conseqüência, a idéia de qualquer modo, pelo qual o corpo humano é afetado por um corpo exterior, envolve a natureza do corpo humano e a do corpo exterior. *Q. e. d.*

COROLÁRIO I

Daí se segue: 1.º que a alma humana percebe a natureza de um grande número de corpos ao mesmo tempo que a do seu próprio corpo.

COROLÁRIO II

Segue-se: 2.º que as idéias que nós temos dos corpos exteriores indicam mais a constituição do nosso corpo do que a natureza dos corpos exteriores, o que expliquei, com numerosos exemplos, no *Apêndice* da Parte I.

PROPOSIÇÃO XVII

Se o corpo humano é afetado de um modo que envolve a natureza de um corpo exterior, a alma humana considerará esse corpo exterior como existente em ato ou como sendo-lhe presente, até que o corpo seja afetado por uma afecção que exclua a existência ou a presença desse corpo.

DEMONSTRAÇÃO

Isto é evidente. Com efeito, durante o tempo em que o corpo humano é assim afetado, a alma humana *(pela proposição 12 desta parte)* considerará essa afecção do corpo, isto é *(em virtude da proposição precedente),* terá a idéia de um modo existente em ato, o qual envolve a natureza do corpo exterior, isto é, terá uma idéia que não exclui a existência ou a presença da natureza do corpo exterior, mas que, ao contrário, a afirma. Por conseqüência, a alma *(pelo corolário 1 da proposição precedente)* considerará o corpo exterior como existindo em ato, ou como presente, até que seja afetada, etc.... *Q. e. d.*

COROLÁRIO

Se o corpo humano foi, uma vez, afetado por corpos exteriores, a alma humana poderá considerar esses corpos como presentes, embora eles já não existam nem estejam presentes.

DEMONSTRAÇÃO

Quando corpos exteriores determinam as partes fluidas do corpo humano a vir chocar-se, muitas vezes, contra as partes mais moles, as superfícies destas últimas são modificadas *(pelo postulado 5).* Daí resulta *(ver o axioma 2, depois do corolário do lema 3)* que as partes fluidas são fletidas de maneira diferente do que o faziam antes, e, mais tarde, vindo pelo seu movimento espontâneo a encontrar as superfícies novas, são fletidas da mesma maneira que quando foram impelidas pelos corpos exteriores contra essas superfícies; e, conseqüentemente, enquanto assim fletidas, continuam a mover-se, afetarão o corpo humano da mesma maneira que precedentemente, e dessa afecção a alma *(pela proposição 12 desta parte)* formará de novo o pensamento; isto é *(pela proposição 17 desta parte),* a alma considerará de novo o corpo exterior como presente; e isso tantas vezes quantas as partes fluidas do corpo humano, no seu movimento espontâneo, vierem a encontrar as mesmas superfícies. É isso que, embora os corpos pelos quais o corpo humano foi afetado uma vez já não existam, a alma os considerará como presentes tantas vezes quantas esta ação do corpo se repetir. *Q. e. d.*

ESCÓLIO

Vemos assim como pode suceder que consideremos como presentes coisas que não existem, o que acontece muitas vezes. E é possível que isso provenha de outras causas;

mas basta-me aqui ter mostrado uma, por meio da qual possa explicar a coisa, como se a tivesse explicado pela sua verdadeira causa; não creio, todavia, estar longe da verdade, pois todos os postulados que empreguei quase nada encerram que não seja estabelecido pela experiência, da qual já nos não é permitido duvidar depois de termos demonstrado que o corpo humano existe tal como o sentimos *(ver o corolário da proposição 13 desta parte).* Além disso *(pelo corolário precedente e pelo corolário 2 da proposição 16 desta parte),* conhecemos claramente a diferença que existe, por exemplo, entre a idéia de Pedro, que constitui a essência da alma de Pedro, e a idéia do mesmo Pedro que existe num outro homem, por exemplo, em Paulo. A primeira, com efeito, exprime diretamente a essência do corpo de Pedro, e não envolve a existência, senão enquanto Pedro existe; a segunda indica antes a constituição do corpo de Paulo que a natureza de Pedro, e, por conseqüência, enquanto durar a constituição do corpo de Paulo, a alma de Paulo considera Pedro como se ele estivesse presente, mesmo que Pedro já não exista. Para empregar agora as palavras em uso, chamaremos imagens das coisas as afecções do corpo humano cujas idéias nos representam os corpos exteriores como presentes, embora elas não reproduzam a configuração exata das coisas. E quando a alma contempla os corpos por esse processo, diremos que ela imagina. E, para começar a indicar aqui o que é o erro, gostaria que notásseis que as imaginações da alma, consideradas em si mesmas, não contêm parcela alguma de erro; por outras palavras, a alma não comete erro porque imagina, mas apenas enquanto é considerada como privada de uma idéia que exclui a existência das coisas que ela imagina como estando-lhe presentes. Com efeito, se a alma, quando imagina como presentes coisas que não existem, soubesse ao mesmo tempo que essas coisas não existem na realidade, atribuiria certamente esse poder de imaginar a uma virtude da sua natureza e não a um vício, sobretudo se esta faculdade de imaginar dependesse apenas da sua natureza, isto é *(pela definição 7 da Parte I),* se essa faculdade de imaginar da alma fosse livre.

PROPOSIÇÃO XVIII

Se o corpo humano foi uma vez afetado simultaneamente por dois ou vários corpos, sempre que, mais tarde, a alma imaginar qualquer deles, recordar-se-á imediatamente dos outros.

DEMONSTRAÇÃO

A alma *(pelo corolário precedente)* imagina um corpo qualquer pelo motivo de que o corpo humano é afetado e disposto, pelos vestígios de um corpo exterior, da mesma maneira que foi afetado quando algumas das suas partes foram impelidas pelo próprio corpo exterior. Mas *(por hipótese)* o corpo foi nesse momento disposto de tal maneira que a alma teve que imaginar dois corpos ao mesmo tempo. Portanto, a seguir, imaginará igualmente dois e, sempre que imaginar um dos dois, lembrar-se-á imediatamente do outro. *Q. e. d.*

ESCÓLIO

Por isto, entendemos claramente o que é a *memória.* Não é, com efeito, senão uma certa concatenação de idéias que envolvem a natureza das coisas exteriores ao corpo humano, a qual se produz na alma, segundo a ordem e a concatenação das afecções do corpo humano. Digo, em primeiro lugar, que é uma concatenação daquelas idéias apenas que envolvem a natureza de coisas exteriores ao corpo humano; e não de idéias que explicam a natureza dessas mesmas coisas; pois são, na realidade *(pela proposição 16*

desta parte), idéias das afecções do corpo humano, as quais envolvem tanto a sua natureza própria como a dos corpos exteriores. Digo, em segundo lugar, que esta concatenação se realiza segundo a ordem e a concatenação das afecções do corpo humano, para a distinguir da concatenação das idéias que se produz segundo a ordem da inteligência, concatenação em virtude da qual a alma percebe as coisas pelas suas causas primeiras, e que é a mesma em todos os homens. Por isso, entendemos claramente por que é que a alma, do pensamento de uma coisa, passa imediatamente ao pensamento de outra que não tem qualquer semelhança com a primeira. Assim, por exemplo, do pensamento da palavra *pomum,* um romano passará imediatamente ao pensamento de um fruto que não tem qualquer semelhança com esse som articulado, nem nada de comum com ele, a não ser que o corpo desse homem foi muitas vezes afetado por essas duas coisas ao mesmo tempo; isto é, que esse mesmo homem ouviu muitas vezes a palavra *pomum* ao mesmo tempo que via o fruto. E, assim, cada um passará de um pensamento a outro, conforme, no corpo de cada um, o hábito tiver ordenado as imagens das coisas. Efetivamente, se um soldado, por exemplo, vê no pó os vestígios de um cavalo, imediatamente do pensamento do cavalo passa ao do cavaleiro, e daí ao pensamento da guerra, etc. Um camponês, ao contrário, do pensamento do cavalo passará ao da charrua, do campo, etc. E, assim, cada um, conforme esteja habituado a associar e a encadear as imagens de tal ou tal maneira, passará de um mesmo pensamento a este ou àquele outro.

PROPOSIÇÃO XIX

A alma humana não conhece o próprio corpo humano nem sabe que este existe, senão pelas idéias das afecções de que o corpo é afetado.

DEMONSTRAÇÃO

A alma humana, com efeito, é a própria idéia ou o conhecimento do corpo humano *(pela proposição 13 desta parte),* a qual *(pela proposição 9 desta parte)* existe em Deus, enquanto ele é considerado como afetado por uma outra idéia de coisa singular ou, ainda, uma vez que *(pelo postulado 4)* o corpo humano tem necessidade de um grande número de outros corpos pelos quais é como que continuamente regenerado, e que *(pela proposição 7 desta parte),* a ordem e a conexão das idéias são as mesmas que a ordem e a conexão das causas, essa idéia existirá em Deus, enquanto ele é considerado como afetado pelas idéias de um grande número de coisas singulares. Por isso, Deus tem a idéia do corpo humano ou conhece o corpo humano enquanto é afetado por um grande número de outras idéias, e não enquanto constitui a natureza da alma humana; isto é *(pelo corolário da proposição 2 desta parte),* a alma humana não conhece o corpo humano. Mas as idéias das afecções do corpo existem em Deus enquanto ele constitui a natureza da alma humana; por outras palavras, a alma humana percebe essas afecções *(pela proposição 12 desta parte)* e, conseqüentemente *(pela proposição 15 desta parte),* percebe o próprio corpo humano e percebe-o como existente em ato *(pela proposição 17 desta parte).* É, portanto, apenas nesta medida que a alma humana percebe o próprio corpo humano. *Q. e. d.*

PROPOSIÇÃO XX

Existe em Deus uma idéia ou conhecimento da alma humana, o qual resulta em Deus da mesma maneira e está em Deus na mesma relação que a idéia ou conhecimento do corpo humano.

DEMONSTRAÇÃO

O pensamento é um atributo de Deus *(pela proposição 1 desta parte)*, por conseqüência *(pela proposição 3 desta parte)*, deve necessariamente existir em Deus a idéia tanto dele mesmo como de todas as suas afecções, e, conseqüentemente, também *(pela proposição 2 desta parte)* a idéia da alma humana. Além disso, não se segue que esta idéia ou conhecimento da alma humana exista em Deus enquanto ele é infinito, mas enquanto é afetado por uma outra idéia de uma coisa singular *(pela proposição 9 desta parte)*. Mas a ordem e a conexão das idéias são as mesmas que a ordem e a conexão das causas *(pela proposição 7 desta parte)*. Portanto, esta idéia ou conhecimento da alma resulta em Deus e está em Deus na mesma relação que a idéia ou o conhecimento do corpo. *Q. e. d.*

PROPOSIÇÃO XXI

Esta idéia da alma está unida à alma da mesma maneira que a própria alma está unida ao corpo.

DEMONSTRAÇÃO

Demonstramos que a alma está unida ao corpo pelo fato de que o corpo é objeto da alma *(ver as proposições 12 e 13 desta parte)*; por conseqüência, por essa mesma razão, a idéia da alma deve estar unida com o seu objeto, isto é, com a própria alma, da mesma maneira que a alma está unida ao corpo. *Q. e. d.*

ESCÓLIO

Esta *proposição* entende-se muito mais claramente pelo que foi dito no *escólio* da *proposição 7* desta parte. Com efeito, lá mostramos que a idéia do corpo e o corpo, isto é *(pela proposição 13 desta parte)*, a alma e o corpo são um só e mesmo indivíduo, concebido ora sob o atributo do pensamento, ora sob o da extensão. É por isso que a idéia da alma e a própria alma são uma e a mesma coisa, que é concebida sob um só e mesmo atributo, o pensamento.

A existência da idéia da alma, digo eu, e a da própria alma, seguem-se em Deus com a mesma necessidade da potência de pensar. Com efeito, na realidade, a idéia da alma, isto é, a idéia da idéia, não é senão a forma da idéia, enquanto é considerada como um modo do pensar sem relação com o objeto. Efetivamente, ao mesmo tempo que alguém sabe alguma coisa, sabe, por isso mesmo, que sabe, e, ao mesmo tempo, sabe que sabe o que sabe, e assim até ao infinito. Mas destas coisas falaremos adiante.

PROPOSIÇÃO XXII

A alma humana percebe não apenas as afecções do corpo, mas também as idéias dessas afecções.

DEMONSTRAÇÃO

As idéias das idéias das afecções resultam em Deus da mesma maneira e estão em Deus na mesma relação que as próprias idéias das afecções, o que se demonstra do mesmo modo que a *proposição 20* desta parte. Ora, as idéias das afecções do corpo existem na alma humana *(pela proposição 12 desta parte)*, isto é *(pelo corolário da proposi-*

ção 11 desta parte), em Deus enquanto ele constitui a essência da alma humana. Portanto, as idéias dessas idéias existirão em Deus enquanto ele tem o conhecimento ou a idéia da alma humana, isto é *(pela proposição 21 desta parte),* existirão na própria alma humana que, por essa razão, não percebe apenas as afecções do corpo, mas também as idéias dessas afecções. *Q. e. d.*

PROPOSIÇÃO XXIII

A alma não se conhece a si mesma, a não ser enquanto percebe as idéias das afecções do corpo.

DEMONSTRAÇÃO

A idéia ou o conhecimento da alma *(pela proposição 20 desta parte)* resulta em Deus da mesma maneira e está em Deus na mesma relação que a idéia ou o conhecimento do corpo. Mas, uma vez que *(pela proposição 19 desta parte)* a alma humana não conhece o próprio corpo humano, isto é *(pelo corolário da proposição 11 desta parte),* uma vez que o conhecimento do corpo humano não se refere a Deus enquanto ele constitui a natureza da alma humana, também o conhecimento da alma se não refere a Deus enquanto ele constitui a essência da alma humana e, por conseqüência *(sempre pelo corolário da proposição 11 desta parte),* nesse sentido, a alma humana não se conhece a si mesma. Além disso, as idéias das afecções de que o corpo é afetado envolvem a natureza do próprio corpo humano *(pela proposição 16 desta parte),* isto é *(pela proposição 13 desta parte),* concordam com a natureza da alma. Portanto, o conhecimento dessas idéias envolverá necessariamente o conhecimento da alma. Ora *(pela proposição precedente),* o conhecimento dessas idéias existe na alma humana. Portanto, é apenas nesta medida que a alma humana se conhece a si mesma. *Q. e. d.*

PROPOSIÇÃO XXIV

A alma humana não envolve o conhecimento adequado das partes que compõem o corpo humano.

DEMONSTRAÇÃO

As partes que compõem o corpo humano não pertencem à essência do próprio corpo, senão enquanto comunicam entre si os seus movimentos, segundo uma relação determinada *(ver a definição a seguir ao corolário do lema 3)* e não na medida em que se podem considerar como indivíduos, fora da sua relação com o corpo humano. Com efeito, as partes do corpo humano *(pelo postulado 1)* são indivíduos muito compostos, cujas partes *(pelo lema 4)* podem ser separadas do corpo humano, conservando este inteiramente a sua natureza e a sua forma, e *(ver axioma 2, a seguir ao lema 3)* comunicar os seus movimentos a outros corpos, segundo relações novas. Por conseqüência *(pela proposição 3 desta parte),* existirá em Deus a idéia ou o conhecimento de cada uma dessas partes, e isso *(pela proposição 9 desta parte)* enquanto ele é considerado como afetado por uma outra idéia de uma coisa singular, a qual é anterior, na ordem da Natureza, a essa mesma parte *(pela proposição 7 desta parte).* Além disso, o que acabamos de dizer é igualmente verdadeiro para cada uma das partes dos indivíduos que entram na composição do corpo humano. Por conseqüência, o conhecimento de cada uma das partes que compõem o corpo humano existe em Deus enquanto ele é afetado por um grande número

de idéias das coisas. e não enquanto ele tem somente a idéia do corpo humano, isto é *(pela proposição 13 desta parte)*, a idéia que constitui a natureza da alma humana, e, por conseqüência *(pelo corolário da proposição 11 desta parte)*, a alma humana não envolve o conhecimento adequado das partes que compõem o corpo humano. *Q. e. d.*

PROPOSIÇÃO XXV

A idéia de qualquer afecção do corpo humano não envolve o conhecimento adequado do corpo exterior.

DEMONSTRAÇÃO

Mostramos *(ver a proposição 16 desta parte)* que a idéia de uma afecção do corpo humano envolve a natureza do corpo exterior, enquanto o corpo exterior determina o corpo humano de uma dada maneira. Mas, enquanto esse corpo exterior é um indivíduo que se não refere ao corpo humano, a sua idéia, ou o seu conhecimento, existe em Deus *(pela proposição 9 desta parte)*, enquanto se considera Deus como afetado pela idéia de uma outra coisa que *(pela proposição 7 desta parte)*, por sua natureza, é anterior ao próprio corpo exterior. O conhecimento adequado do corpo exterior não existe, portanto, em Deus enquanto ele tem a idéia da afecção do corpo humano; por outras palavras, a idéia da afecção do corpo humano não envolve o conhecimento adequado do corpo exterior. *Q. e. d.*

PROPOSIÇÃO XXVI

A alma humana não percebe nenhum corpo exterior como existente em ato, a não ser pelas idéias das afecções do seu próprio corpo.

DEMONSTRAÇÃO

Se o corpo humano não foi afetado de nenhuma maneira por qualquer corpo exterior, também a idéia do corpo humano *(pela proposição 7 desta parte)*, isto é *(pela proposição 13 desta parte)*, a alma humana não foi afetada de alguma maneira pela idéia da existência desse corpo; por outras palavras, ela não percebe de nenhuma maneira a existência desse corpo exterior. Mas enquanto o corpo humano é afetado de qualquer maneira por um corpo exterior, nessa medida *(pela proposição 19 desta parte e seu corolário)*, percebe o corpo exterior. *Q. e. d.*

COROLÁRIO

A alma humana, enquanto imagina um corpo exterior, não tem conhecimento adequado desse corpo.

DEMONSTRAÇÃO

Quando a alma humana considera os corpos exteriores pelas idéias das afecções do seu próprio corpo, dizemos que ela imagina *(ver o escólio da proposição 17 desta parte)*. Nem *(pela proposição precedente)* a alma pode, por qualquer outro meio, imaginar os corpos exteriores como existentes em ato. E, por conseqüência *(pela proposição 25 desta parte)*, enquanto a alma imagina os corpos exteriores, não tem um conhecimento adequado desses corpos. *Q. e. d.*

Proposição XXVII

A idéia de qualquer afecção do corpo humano não envolve o conhecimento adequado do próprio corpo humano.

DEMONSTRAÇÃO

Qualquer idéia de uma afecção do corpo humano não envolve a natureza do corpo humano, enquanto se considera o próprio corpo humano como afetado de uma maneira dada *(ver proposição 16 desta parte)*. Mas, enquanto o corpo humano é um indivíduo que pode ser afetado de numerosas outras maneiras, a sua idéia, etc. *(ver a demonstração da proposição 25 desta parte)*.

Proposição XXVIII

As idéias das afecções do corpo humano, consideradas apenas na sua relação com a alma humana, não são claras e distintas, mas confusas.

DEMONSTRAÇÃO

Com efeito, as idéias das afecções do corpo humano envolvem tanto a natureza dos corpos exteriores como a do próprio corpo humano *(pela proposição 16 desta parte)* e devem envolver não somente a natureza do corpo humano, mas também a das suas partes. As afecções, com efeito, são *(pelo postulado 3)* modos pelos quais as partes do corpo humano, e, conseqüentemente, o corpo humano, na sua totalidade, é afetado. Ora *(pelas proposições 24 e 25 desta parte)*, o conhecimento adequado dos corpos exteriores, do mesmo modo que o das partes que compõem o corpo humano, existe em Deus enquanto ele é considerado, não como afetado pela alma humana, mas por outras idéias. Portanto, as idéias dessas afecções, consideradas nas suas relações apenas com a alma humana, são como conclusões sem as suas premissas, isto é *(o que é evidente por si)*, idéias confusas. *Q. e. d.*

ESCÓLIO

Demonstra-se da mesma maneira que a idéia que constitui a natureza da alma humana, considerada apenas em si mesma, não é clara e distinta: do mesmo modo que a idéia da alma humana, as idéias das idéias das afecções do corpo humano, consideradas nas suas relações apenas com a alma, não são claras e distintas, o que cada um pode ver facilmente.

Proposição XXIX

A idéia da idéia de uma afecção qualquer do corpo humano não envolve o conhecimento adequado da alma humana.

DEMONSTRAÇÃO

Com efeito, a idéia de uma afecção do corpo humano *(pela proposição 27 desta parte)* não envolve o conhecimento adequado do próprio corpo; por outras palavras, não exprime adequadamente a sua natureza; isto é *(pela proposição 13 desta parte)*, não concorda adequadamente com a natureza da alma. Por conseqüência *(pelo axioma 6 da Parte I)*, a idéia dessa idéia não exprime adequadamente a natureza da alma humana; por outras palavras, não envolve o seu conhecimento adequado. *Q. e. d.*

COROLÁRIO

Daí se segue que a alma humana, todas as vezes que percebe as coisas segundo a ordem comum da Natureza, não tem um conhecimento adequado nem de si mesma, nem do seu próprio corpo, nem dos corpos exteriores, mas somente um conhecimento confuso e mutilado. A alma, com efeito, não se conhece a si mesma senão enquanto percebe as idéias das afecções do corpo *(pela proposição 23 desta parte)*. Mas não percebe o seu corpo *(pela proposição 19 desta parte)*, a não ser por meio das idéias das afecções do corpo, por meio das quais apenas também *(pela proposição 26 desta parte)* percebe os corpos exteriores. E, por conseqüência, enquanto tem essas idéias, ela não tem um conhecimento adequado nem de si mesma *(pela proposição 29 desta parte)*, nem do seu próprio corpo *(pela proposição 27 desta parte)*, nem dos corpos exteriores *(pela proposição 25 desta parte)*, mas apenas *(pela proposição 28 desta parte e seu escólio)* um conhecimento mutilado e confuso. *Q. e. d.*

ESCÓLIO

Digo expressamente que a alma não tem um conhecimento adequado, mas apenas um conhecimento confuso e mutilado de si mesma e do seu corpo e dos corpos exteriores, todas as vezes que ela percebe as coisas segundo a ordem comum da Natureza; isto é, todas as vezes que é determinada do exterior, pelo choque acidental das coisas, a considerar isto ou aquilo, e não todas as vezes que é determinada interiormente, a saber, porque considera ao mesmo tempo várias coisas, a conhecer as semelhanças que existem entre elas, as suas diferenças e as suas oposições. Todas as vezes, com efeito, que ela é interiormente disposta desta ou daquela maneira, então considera as coisas clara e distintamente, como mais adiante o demonstrarei.

PROPOSIÇÃO XXX

Não podemos ter da duração do nosso corpo senão um conhecimento extremamente inadequado.

DEMONSTRAÇÃO

A duração do nosso corpo não depende da sua essência *(pelo axioma 1 desta parte)*; nem também da natureza absoluta de Deus *(pela proposição 21 da Parte I)*. Mas *(pela proposição 28 da Parte I)*, ele é determinado a existir e a agir por causas que foram também determinadas por outras a existir e a agir de uma certa e determinada maneira; e estas, de novo, por outras, e assim até ao infinito. A duração do nosso corpo depende, por conseguinte, da ordem geral da Natureza e da constituição das coisas. Mas o conhecimento da maneira como as coisas são constituídas existe em Deus adequadamente enquanto ele tem a idéia de todas as coisas, e não enquanto ele tem apenas a idéia do corpo humano *(pelo corolário da proposição 9 desta parte)*. O conhecimento da duração do nosso corpo existe, portanto, extremamente inadequado em Deus, enquanto ele é considerado como constituindo apenas a natureza da alma humana, isto é *(pelo corolário da proposição 11 desta parte)*, esse conhecimento existe, na nossa alma, extremamente inadequado. *Q. e. d.*

PROPOSIÇÃO XXXI

Não podemos ter da duração das coisas singulares que existem fora de nós senão um conhecimento extremamente inadequado.

DEMONSTRAÇÃO

Cada coisa singular, com efeito, do mesmo modo que o corpo humano, deve ser determinada a existir e a agir de uma certa e determinada maneira, por uma outra coisa singular; e esta, por sua vez, por uma outra, e assim até ao infinito *(pela proposição 28 da Parte I)*. Mas, uma vez que, desta propriedade comum a todas as coisas singulares, deduzimos, na *proposição* precedente, que não temos da duração do nosso corpo senão um conhecimento extremamente inadequado, ser-nos-á, portanto, necessário tirar a mesma conclusão no que se refere à duração das coisas singulares, a saber, que não podemos ter delas senão um conhecimento extremamente inadequado. *Q. e. d.*

COROLÁRIO

Daí se segue que todas as coisas particulares são contingentes e corruptíveis. Na verdade, não podemos ter qualquer conhecimento adequado da sua duração *(pela proposição precedente)*, e é precisamente isso que devemos entender por contingência das coisas e pela possibilidade da sua corrupção *(ver escólio 1 da proposição 33 da Parte I)*. Com efeito *(pela proposição 29 da Parte I)*, à parte isso, nada existe de contingente.

PROPOSIÇÃO XXXII

Todas as idéias, enquanto se referem a Deus, são verdadeiras.

DEMONSTRAÇÃO

Com efeito, todas as idéias, que existem em Deus, convêm inteiramente com os seus objetos *(pelo corolário da proposição 7 desta parte)*; portanto *(pelo axioma 6 da Parte I)*, são todas verdadeiras. *Q. e. d.*

PROPOSIÇÃO XXXIII

Nada existe de positivo nas idéias que permita chamar-lhes falsas.

DEMONSTRAÇÃO

Se o negardes, concebei, se puderdes, um modo positivo de pensar que constitua a forma do erro, isto é, da falsidade. Esse modo de pensar não pode existir em Deus *(pela proposição precedente)*, e, fora de Deus, nada pode existir nem ser concebido *(pela proposição 15 da Parte I)*. E, por conseqüência, nada de positivo pode existir nas idéias que permita chamar-lhes falsas. *Q. e. d.*

PROPOSIÇÃO XXXIV

Toda a idéia que em nós é absoluta, isto é, adequada e perfeita, é verdadeira.

DEMONSTRAÇÃO

Quando dizemos que se dá em nós uma idéia adequada e perfeita, nada mais dizemos *(pelo corolário da proposição 11 desta parte)* senão que em Deus, enquanto ele constitui a essência da nossa alma, existe uma idéia adequada e perfeita. E, conseqüentemente *(pela proposição 32 desta parte)*, nada mais dizemos, senão que essa idéia é verdadeira. *Q. e. d.*

PROPOSIÇÃO XXXV

A falsidade consiste numa privação de conhecimento que envolve as idéias inadequadas, isto é, mutiladas e confusas.

DEMONSTRAÇÃO

Nada existe de positivo nas idéias que constitua a forma da falsidade *(pela proposição 33 desta parte).* Ora, a falsidade não pode consistir numa privação absoluta (não são, com efeito, os corpos, mas as almas que erram ou se enganam); nem também numa ignorância absoluta; com efeito, ignorar ou enganar-se são coisas diferentes. Consiste, portanto, numa privação de conhecimento que está envolvida num conhecimento inadequado das coisas, isto é, nas idéias inadequadas e confusas. *Q. e. d.*

ESCÓLIO

No *escólio* da *proposição 17* desta parte expliquei por que razão o erro consiste numa privação de conhecimento. Mas, para explicar mais amplamente este assunto, vou dar um exemplo: os homens enganam-se quando se julgam livres, e esta opinião consiste apenas em que eles têm consciência das suas ações e são ignorantes das causas pelas quais são determinados. O que constitui, portanto, a idéia da sua liberdade é que eles não conhecem nenhuma causa das suas ações. Com efeito, quando dizem que as ações humanas dependem da vontade, dizem meras palavras das quais não têm nenhuma idéia. Efetivamente, todos ignoram o que seja a vontade e como é que ela move o corpo. Aqueles que se vangloriam do contrário e inventam uma sede e habitáculos para a alma provocam o riso ou então a náusea. Do mesmo modo, quando olhamos o sol, imaginamos que ele se encontra a uma distância de nós de cerca de duzentos pés, e, aqui, o erro não consiste apenas nessa imaginação, mas no fato de que, enquanto assim imaginamos o sol, ignoramos a causa dessa imaginação bem como a verdadeira distância a que está o sol. Com efeito, embora, mais tarde, venhamos a saber que o sol se encontra afastado de nós mais de seiscentas vezes o diâmetro da Terra, não deixaremos, todavia, de imaginar que ele está perto de nós. Efetivamente, não imaginamos o sol tão próximo porque ignoramos a sua verdadeira distância, mas porque uma afecção do nosso corpo envolve a essência do sol, enquanto o próprio corpo é afetado por ele.

PROPOSIÇÃO XXXVI

As idéias inadequadas e confusas resultam umas das outras com a mesma necessidade que as idéias adequadas, isto é, as idéias claras e distintas.

DEMONSTRAÇÃO

Todas as idéias existem em Deus *(pela proposição 15 da Parte I);* e, enquanto se referem a Deus, são verdadeiras *(pela proposição 32 desta parte)* e *(pelo corolário da proposição 7 desta parte)* adequadas; por conseqüência, nenhumas são inadequadas nem confusas, a não ser enquanto se referem a uma alma singular *(ver proposições 24 e 28 desta parte).* Por conseqüência, todas as idéias, tanto as adequadas como as inadequadas, resultam com a mesma necessidade *(pelo corolário da proposição 6 desta parte). Q. e. d.*

Proposição XXXVII

O que é comum a todas as coisas (sobre este assunto, ver, atrás, o lema 2) *e existe igualmente no todo e nas partes não constitui a essência de nenhuma coisa singular.*

DEMONSTRAÇÃO

Se o não admitirdes, concebei, se puderdes, que isso constitui a essência de qualquer coisa singular, por exemplo, a essência de B. Por conseqüência *(pela definição 2 desta parte),* isso não poderá existir nem ser concebido sem B. Ora, isto é contra a hipótese. Portanto, isso não pertence à essência de B nem constitui a essência de qualquer outra coisa singular. *Q. e. d.*

Proposição XXXVIII

As coisas que são comuns a todas as coisas e existem igualmente no todo e nas partes não podem ser concebidas senão adequadamente.

DEMONSTRAÇÃO

Seja A qualquer coisa que é comum a todos os corpos e que existe igualmente na parte ou no todo de qualquer corpo. Digo que A não pode ser concebido senão adequadamente. A idéia de A, com efeito *(pelo corolário da proposição 7 desta parte),* existirá necessariamente adequada em Deus, quer enquanto ele tem a idéia do corpo humano. quer enquanto ele tem as idéias das afecções desse corpo, as quais envolvem parcialmente *(pelas proposições 16, 25 e 27 desta parte)* a natureza tanto do corpo humano como dos corpos exteriores, isto é *(pelas proposições 12 e 13 desta parte),* essa idéia existirá necessariamente adequada em Deus, enquanto ele constitui a alma humana; por outras palavras, enquanto ele tem as idéias que existem na alma humana. Portanto, a alma humana *(pelo corolário da proposição 11 desta parte)* percebe necessariamente A de uma maneira adequada, e isso, quer enquanto se percebe a si mesma, quer enquanto percebe o seu próprio corpo ou um corpo exterior qualquer; e A não pode ser concebido de outra maneira. *Q. e. d.*

COROLÁRIO

Daí se segue que existem certas idéias ou noções comuns a todos os homens. Com efeito *(pelo lema 2),* todos os corpos convêm em certas coisas, as quais *(pela proposição precedente)* devem ser percebidas por todos adequadamente, isto é, clara e distintamente.

Proposição XXXIX

Aquilo que é comum e próprio ao corpo humano e a certos corpos exteriores, pelos quais o corpo humano é habitualmente afetado, e é comum e próprio a cada uma das suas partes assim como ao todo, a sua idéia existirá adequada na alma.

DEMONSTRAÇÃO

Seja A aquilo que é comum e próprio ao corpo humano e a certos corpos exteriores, que se encontra igualmente no corpo humano e nesses corpos exteriores e existe, enfim, igualmente em cada uma das partes do corpo exterior e no todo. Existirá em Deus *(pelo corolário da proposição 7 desta parte)* uma idéia adequada de A, e isso, quer enquanto

Deus tem a idéia do corpo humano, quer enquanto tem as idéias dos corpos exteriores em questão. Suponhamos agora que o corpo humano é afetado por um corpo exterior, por meio do que tem de comum com ele, isto é, por meio de A. A idéia desta afecção envolverá *(pela proposição 16 desta parte)* a propriedade A; e, por conseqüência *(pelo mesmo corolário à proposição 7 desta parte),* a idéia dessa afecção existirá adequadamente em Deus, enquanto ele é afetado pela idéia do corpo humano, isto é *(pela proposição 13 desta parte),* enquanto ele constitui a natureza da alma humana. E, por conseqüência *(pelo corolário da proposição 11 desta parte),* essa idéia existe também adequadamente na alma humana. *Q. e. d.*

COROLÁRIO

Segue-se daí que a alma é tanto mais apta para perceber adequadamente várias coisas quanto mais o seu corpo tem propriedades comuns com os outros corpos.

PROPOSIÇÃO XL

Todas as idéias que resultam, na alma, das idéias que nela existem adequadas são também adequadas.

DEMONSTRAÇÃO

Isto é evidente. Com efeito, quando dizemos que uma idéia resulta, na alma humana, de idéias que existem adequadas nela, não dizemos *(pelo corolário da proposição 11 desta parte)* senão que na própria inteligência divina existe uma idéia de que Deus é a causa, não enquanto é infinito, nem enquanto é afetado pelas idéias de muitas coisas singulares, mas apenas enquanto constitui a essência da alma humana.

ESCÓLIO I

Pelo que precede, expliquei a causa das noções chamadas comuns e que são as bases do nosso raciocínio. Mas há ainda outras causas de certos axiomas ou noções comuns que merecem ser explicadas por este nosso método. Estabelecer-se-ia, assim, quais as noções que, entre todas as outras, oferecem maior utilidade e quais as que quase não são de nenhum uso, e, além disso, quais as que são comuns, e aquelas que são claras e distintas apenas para aqueles que estão livres de preconceitos e, enfim, quais as que estão mal fundadas. Estabelecer-se-ia, além disso, de onde tiram a sua origem as noções chamadas *segundas,* e, conseqüentemente, os axiomas que nelas se fundam, assim como outras verdades referentes a essas coisas, que a reflexão outrora me permitiu perceber. Mas, como quero fazer delas objeto de um outro tratado, e também para não causar o fastio por uma excessiva prolixidade, decidi limitar-me aqui a esta exposição. No entanto, a fim de nada omitir do que é necessário saber, acrescentarei algumas palavras sobre as causas de onde tiraram a sua origem os termos chamados *transcendentais,* como ser, coisa, alguma coisa. Esses termos provêm de que o corpo humano, uma vez que é limitado, é capaz apenas de formar distintamente em si mesmo um certo número de imagens ao mesmo tempo *(expliquei, no escólio da proposição 17 desta parte, o que é uma imagem).* Se esse número é ultrapassado, as imagens começam a baralhar-se. E, se o número de imagens distintas, que o corpo é capaz de formar ao mesmo tempo em si mesmo, é consideravelmente ultrapassado, todas se confundirão inteiramente entre si. Uma vez que assim é, é evidente *(pelo corolário da proposição 17 e pela proposição 18 desta parte)* que a alma humana poderá imaginar, ao mesmo tempo, distintamente, tantos corpos quantas ima-

gens se podem formar simultaneamente no seu próprio corpo. Mas, logo que as imagens se confundem inteiramente no corpo, a alma também imaginará todos os corpos confusamente, sem qualquer distinção entre si, e os abrangerá como que sob um só atributo, a saber, sob o atributo de ser, de coisa, etc. Isso pode provir também do fato de que as imagens nem sempre são igualmente vivas, e de outras causas análogas, que não é necessário explicar aqui. Com efeito, para o fim que nos propomos, basta considerar apenas uma. Efetivamente, todas se reduzem a que esses termos designam idéias confusas no mais alto grau. Foi, enfim, de causas semelhantes que saíram as noções a que se dá o nome de *universais,* como homem, cavalo, cão, etc., a saber, porque se formam, ao mesmo tempo, no corpo humano, imagens, por exemplo, de homens, em tão grande número, que a força de imaginar se encontra ultrapassada; não, a dizer a verdade, completamente, mas bastante, no entanto, para que a alma não possa imaginar as pequenas diferenças singulares (como a cor, o tamanho, etc., de cada um), nem o seu número exato; e imagine distintamente apenas aquilo em que todos convêm, enquanto afetam o corpo. Com efeito, é esta qualidade, comum a todos, pela qual o corpo foi mais fortemente afetado, que a alma designa sob o nome de *homem,* e que afirma de uma infinidade de seres singulares. Efetivamente, como dissemos, a alma não pode imaginar o número exato dos singulares.

Mas deve observar-se que estas noções não são formadas por todos da mesma maneira; variam em cada um em razão da coisa pela qual o corpo foi afetado mais freqüentemente, e que a alma imagina ou de que se recorda mais facilmente. Por exemplo: aqueles que mais freqüentemente consideram com admiração a estatura dos homens entenderão sob o nome de *homem* um animal de estatura ereta; aqueles que se habituaram a considerar outro pormenor formarão dos homens outra imagem comum, por exemplo, o homem é um animal que pode rir, um bípede sem penas, um animal racional. Do mesmo modo, para todas as outras coisas, conforme a disposição do seu corpo, cada um formará imagens universais das coisas. Assim, não é de estranhar que, entre os filósofos que quiseram explicar as coisas naturais apenas pelas imagens das coisas, tenham surgido tantas controvérsias.

ESCÓLIO II

De tudo o que acima foi dito resulta claramente que nós temos muitas percepções e formamos noções universais:

1.º) das coisas singulares que os sentidos representam mutiladas, confusas e sem ordem à inteligência *(ver corolário da proposição 29 desta parte);* por esta razão tomei o hábito de chamar a essas percepções *conhecimento pela experiência vaga;*

2.º) dos sinais, por exemplo, do fato de termos ouvido ou lido certas palavras, nos recordamos das coisas e delas formamos idéias semelhantes àquelas pelas quais imaginamos as coisas *(ver escólio da proposição 18 desta parte).* Para o futuro, chamarei a essas duas maneiras de considerar as coisas: *conhecimento do primeiro gênero, opinião ou imaginação;*

3.º) finalmente, do fato de termos noções comuns e idéias adequadas das propriedades das coisas *(ver corolário da proposição 38, a proposição 39 com o seu corolário e a proposição 40 desta parte).* A este gênero darei o nome de *Razão e conhecimento do segundo gênero.*

Além destes dois gêneros de conhecimento, há ainda um terceiro, como o mostrarei a seguir, a que chamaremos *ciência intuitiva.* Este gênero de conhecimento procede da idéia adequada da essência formal de certos atributos de Deus para o conhecimento adequado da essência das coisas. Explicarei tudo isso por um único exemplo. Dão-se, por

exemplo, três números para encontrar um quarto que esteja para o terceiro como o segundo está para o primeiro. Os comerciantes não hesitarão em multiplicar o segundo pelo terceiro e em dividir o produto pelo primeiro, quer porque não esqueceram ainda o que, sem qualquer demonstração, ouviram dizer ao seu professor, quer porque o tenham muitas vezes experimentado em números simples, quer em virtude da demonstração da *proposição 19* do *Livro 7* de Euclides, isto é, pela propriedade comum dos números proporcionais. Mas, quando se trata de números muito simples, nenhum desses meios é necessário. Sendo dados, por exemplo, os números 1, 2 e 3, não há ninguém que não veja que o quarto número da proporção é 6, e isso muito mais claramente, porque tendo visto, numa primeira intuição, a relação que existe entre o primeiro e o segundo números, daí concluímos o quarto.

PROPOSIÇÃO XLI

O conhecimento do primeiro gênero é a única causa da falsidade; ao contrário, o conhecimento do segundo e do terceiro gêneros é necessariamente verdadeiro.

DEMONSTRAÇÃO

Dissemos no *escólio precedente* que ao conhecimento do primeiro gênero pertencem todas as idéias que são inadequadas e confusas; e, por conseqüência *(pela proposição 35 desta parte),* este conhecimento é a única causa da falsidade. Dissemos, além disso, que ao conhecimento do segundo e do terceiro gêneros pertencem as idéias adequadas; por conseqüência *(pela proposição 34 desta parte),* este conhecimento é necessariamente verdadeiro. *Q. e. d.*

PROPOSIÇÃO XLII

O conhecimento do segundo e do terceiro gêneros, e não o do primeiro, ensina-nos a discernir o verdadeiro do falso.

DEMONSTRAÇÃO

Esta *proposição* é evidente por si mesma. Com efeito, quem sabe discernir entre o verdadeiro e o falso deve ter uma idéia adequada do verdadeiro e do falso; isto é *(pelo escólio 2 da proposição 40 desta parte),* conhecer o verdadeiro e o falso pelo segundo ou pelo terceiro gêneros de conhecimento.

PROPOSIÇÃO XLIII

Aquele que tem uma idéia verdadeira sabe, ao mesmo tempo, que tem uma idéia verdadeira e não pode duvidar da verdade da coisa.

DEMONSTRAÇÃO

Uma idéia verdadeira em nós é a que existe adequada em Deus, enquanto ele se exprime pela natureza da alma humana *(pelo corolário da proposição 11 desta parte).* Suponhamos, portanto, que existe em Deus, enquanto ele se exprime pela natureza da alma humana, uma idéia adequada A. Deve necessariamente existir também em Deus uma idéia dessa idéia que está em Deus na mesma relação que a idéia A *(pela proposição 20 desta parte, cuja demonstração é universal).* Ora, por hipótese, supõe-se que a idéia A

está em relação com Deus, enquanto ele se exprime pela natureza da alma humana; portanto, a idéia da idéia A deve estar também em Deus na mesma relação, isto é *(pelo mesmo corolário da proposição 11 desta parte)*, esta idéia adequada da idéia A existirá na mesma alma que tem já a idéia adequada A. Por conseqüência, aquele que tem uma idéia adequada, isto é *(pela proposição 34 desta parte)*, aquele que conhece uma coisa verdadeiramente, deve ter, ao mesmo tempo, uma idéia adequada do seu conhecimento; por outras palavras *(o que é evidente por si mesmo)*, deve ter um conhecimento verdadeiro. *Q. e. d.*

ESCÓLIO

No *escólio* da *proposição 21* desta parte, expliquei o que é a idéia de uma idéia. Mas deve observar-se que a *proposição* precedente é suficientemente evidente por si mesma. Na verdade, ninguém, tendo uma idéia verdadeira, ignora que a idéia verdadeira envolve a mais alta certeza. Com efeito, ter uma idéia verdadeira não significa senão conhecer uma coisa perfeitamente ou o melhor possível. Ninguém certamente poderá duvidar disso, a menos que creia que uma idéia é algo de mudo como uma pintura num quadro, e não um modo de pensar, isto é, o próprio ato de conhecer. E, pergunto, quem pode saber que conhece uma coisa se, antes, não conhece a coisa? Isto é, quem pode saber que está certo de uma coisa se, antes, não está certo dessa coisa? Além disso, que pode haver de mais claro e de mais certo que a idéia verdadeira como norma de verdade? Sem dúvida, do mesmo modo que a luz se faz conhecer a si mesma e faz conhecer as trevas, assim a verdade é norma de si mesma e da falsidade.

Com isto, creio ter respondido às questões seguintes: se uma idéia verdadeira, apenas enquanto se diz que concorda com o seu objeto, se distingue de uma falsa; uma idéia verdadeira não contém, portanto, mais realidade ou perfeição que uma idéia falsa (pois distinguem-se apenas por uma denominação extrínseca), e, conseqüentemente, também um homem que tem idéias verdadeiras não sobreleva em nada aquele que tem apenas idéias falsas? Depois, de onde vem que os homens tenham idéias falsas? E, enfim, como é que alguém pode ter a certeza de que tem idéias que estão de acordo com os seus objetos? A estas questões, digo, creio ter já respondido. Com efeito, no que toca à diferença entre uma idéia verdadeira e uma falsa, é evidente, pela *proposição 35* desta parte, que uma está para a outra como o ser para o não-ser. Quanto às causas da falsidade, mostrei-as muito claramente desde a *proposição 19* até a *proposição 35* com o seu *escólio*. Daí se vê também a diferença que existe entre um homem que tem idéias verdadeiras e um homem que apenas as tem falsas. Enfim, quanto à última questão, a saber, como é que um homem pode saber que tem uma idéia que convém com o seu objeto, acabo de mostrar suficientemente e superabundantemente que isso provém apenas de que ele tem uma idéia que convém com o seu objeto, isto é, de que a verdade é norma de si mesma. Acrescente-se que a nossa alma, enquanto percebe as coisas verdadeiramente, é uma parte da inteligência infinita de Deus *(pelo corolário da proposição 11 desta parte)*; por conseqüência, é tão necessário que as idéias claras e distintas da alma sejam verdadeiras, como as idéias de Deus.

PROPOSIÇÃO XLIV

É da natureza da Razão considerar as coisas não como contigentes, mas como necessárias.

DEMONSTRAÇÃO

É da natureza da razão perceber as coisas verdadeiramente *(pela proposição 41 desta parte)*, isto é *(pelo corolário 6 da Parte I)*, como elas são em si mesmas, isto é *(pela proposição 29 da Parte I)*, não como contingentes, mas como necessárias. *Q. e. d.*

COROLÁRIO I

Daí se segue que depende apenas da imaginação que representemos as coisas como contingentes, quer em relação ao passado, quer em relação ao futuro.

ESCÓLIO

De que maneira isso possa produzir-se, explicá-lo-ei em poucas palavras. Mostramos atrás *(proposição 17 desta parte e seu corolário)* que a alma, embora as coisas não existam, imagina-as sempre como presentes, a não ser que haja causas que excluam a sua existência presente. Mostramos *(proposição 18 desta parte)*, além disso, que se o corpo humano foi, uma vez, afetado simultaneamente por dois corpos exteriores, sempre que, mais tarde, a alma imaginar um, recordar-se-á imediatamente do outro; isto é, considerá-los-á a ambos como estando-lhe presentes, a não ser que haja causas que excluam a sua existência presente. Além disso, ninguém duvida que imaginemos também o tempo, e isso porque imaginamos corpos que se movem mais lentamente ou mais rapidamente ou com a mesma rapidez que outros. Suponhamos agora uma criança que ontem viu pela primeira vez de manhã Pedro, ao meio-dia Paulo, e à tarde Simão; e hoje, de novo, viu Pedro de manhã. É evidente, pela *proposição 18* desta parte, que, logo que ela vir a luz da manhã, imediatamente imaginará o sol a percorrer a mesma parte do céu que vira percorrer na véspera; por outras palavras, imaginará o dia inteiro e Pedro com a manhã, Paulo com o meio-dia, e Simão com a tarde, isto é, imaginará a existência de Paulo e de Simão em relação com um tempo futuro. Ao contrário, se vê Simão à tarde, relacionará Paulo e Pedro com o tempo passado, imaginando-os ao mesmo tempo que o tempo passado; e esta imaginação será tanto mais constante quantas mais vezes ela os tiver visto nessa mesma ordem. Mas se acontece, uma vez, que uma outra tarde, em vez de Simão, ela vê Jacó, então, na manhã seguinte, imaginará ao mesmo tempo que a tarde, ora Simão ora Jacó, mas não os dois ao mesmo tempo. Com efeito, supusemos que ela viu, à tarde, apenas um dos dois e não os dois ao mesmo tempo. Depois a sua imaginação será, portanto, flutuante, e ela imaginará ao mesmo tempo que a tarde futura, ora um, ora outro, isto é, considerará um e outro não como devendo ser de uma maneira certa, mas como futuros contingentes. Esta flutuação da imaginação será a mesma se as coisas imaginadas são coisas que consideramos com uma relação com o tempo passado ou com o presente; e, conseqüentemente, imaginaremos como contingentes as coisas referidas tanto ao presente como ao passado ou ao futuro.

COROLÁRIO II

É da natureza da Razão perceber as coisas sob um certo aspecto de eternidade.

DEMONSTRAÇÃO

Com efeito, é da natureza da Razão considerar as coisas como necessárias e não como contingentes *(pela proposição precedente)*. E ela percebe esta necessidade das coi-

sas *(pela proposição 41 desta parte)* verdadeiramente, isto é *(pelo axioma 6 da Parte I)*, como ela é em si mesma. Mas *(pela proposição 16 da Parte I)* essa necessidade das coisas é a necessidade mesma da natureza eterna de Deus. É, portanto, da natureza da Razão considerar as coisas sob esse aspecto de eternidade. Acrescente-se que os fundamentos da Razão são *(pela proposição 38 desta parte)* noções que explicam o que é comum a todas as coisas e que *(pela proposição 37 desta parte)* não explicam a essência de nenhuma coisa singular; e que, por conseguinte, devem ser concebidas sem qualquer relação de tempo, mas sob um certo aspecto de eternidade. *Q. e d.*

PROPOSIÇÃO XLV

Qualquer idéia de um corpo qualquer, ou de uma coisa singular existente em ato, envolve necessariamente a essência eterna e infinita de Deus.

DEMONSTRAÇÃO

A idéia de uma coisa singular existente em ato envolve necessariamente tanto a essência como a existência da coisa *(pelo corolário da proposição 8 desta parte)*. Ora, as coisas singulares *(pela proposição 15 da Parte I)* não podem ser concebidas sem Deus; mas, uma vez que *(pela proposição 6 desta parte)* elas têm Deus por causa, enquanto ele é considerado sob o atributo de que essas coisas são modos, as suas idéias devem envolver necessariamente *(pelo axioma 4 da Parte I)* o conceito desse atributo, isto é *(pela definição 6 da Parte I)*, a essência eterna e infinita de Deus. *Q. e. d.*

ESCÓLIO

Não entendo aqui por existência a duração, isto é, a existência enquanto é concebida abstratamente e como uma certa espécie de quantidade. Na verdade, falo da própria natureza da existência, a qual é atribuída às coisas singulares pelo motivo de que da necessidade eterna da natureza de Deus resultam coisas infinitas em infinitos modos *(ver proposição 16 da Parte I)*. Falo, repito, da própria existência das coisas singulares, enquanto elas existem em Deus. Pois, embora cada uma seja determinada por uma outra coisa singular a existir de uma certa maneira, no entanto, a força pela qual cada uma persevera na existência resulta da necessidade eterna da natureza de Deus. Sobre este assunto, ver o *corolário 24 da Parte I.*

PROPOSIÇÃO XLVI

O conhecimento da essência eterna e infinita de Deus que cada idéia envolve é adequado e perfeito.

DEMONSTRAÇÃO

A demonstração da *proposição* precedente é universal, e quer se considere uma coisa como uma parte ou como um todo, a sua idéia, seja ela a do todo ou a da parte *(pela proposição precedente)*, envolverá a essência eterna e infinita de Deus. Portanto, o que dá o conhecimento da essência eterna e infinita de Deus é comum a todos e existe igualmente em cada parte e no todo, e, por conseqüência *(pela proposição 38 desta parte)*, esse conhecimento será adequado. *Q. e. d.*

PROPOSIÇÃO XLVII

A alma humana tem um conhecimento adequado da essência eterna e infinita de Deus.

DEMONSTRAÇÃO

A alma humana tem idéias *(pela proposição 22 desta parte)*, por meio das quais *(pela proposição 23 desta parte)* se percebe a si mesma, percebe o seu próprio corpo *(pela proposição 19 desta parte)* e *(pelo corolário 1 da proposição 16 e pela proposição 17 desta parte)* os corpos exteriores existentes em ato. Por conseqüência *(pelas proposições 45 e 46 desta parte)*, ela tem um conhecimento adequado da essência eterna e infinita de Deus. *Q. e. d.*

ESCÓLIO

Por aqui vemos que a essência infinita de Deus e a sua eternidade são conhecidas de todos. Ora, como todas as coisas existem em Deus e são concebidas por Deus, segue-se que podemos, desse conhecimento, deduzir um grande número de coisas que conheceremos adequadamente, e formar, assim, aquele terceiro gênero de conhecimento de que falamos no *escólio 2* da *proposição 40* desta parte, e cuja excelência e utilidade teremos ocasião de mostrar na Parte V. Quanto ao fato de os homens não terem uma idéia tão clara de Deus como das noções comuns, isso provém de não poderem imaginar Deus como imaginam os corpos e de ligarem o nome de Deus às imagens das coisas que estão acostumados a ver, e que os homens quase não podem evitar, afetados como estão continuamente pelos corpos exteriores. E, efetivamente, a maioria dos erros consiste apenas em que não aplicamos corretamente os nomes às coisas. Com efeito, quando alguém diz que as linhas que conduzem do centro do círculo à circunferência são desiguais, por certo que entende, então, pelo nome de círculo uma coisa diferente do que entendem os matemáticos. Do mesmo modo, quando os homens se enganam ao calcular, têm no espírito números diferentes daqueles que estão no papel. É por isso que, por certo, se se atende ao seu espírito, eles não se enganam; parece, no entanto, que se enganam, porque cremos que eles têm no espírito os números que estão no papel. Se não fosse isso, não julgaríamos que eles se enganam, do mesmo modo que não acreditei que se enganava aquele a quem ouvi, não há muito tempo ainda, gritar que o seu pátio tinha voado para a galinha do vizinho, pois o seu pensamento parecia-me suficientemente claro. É daí que nasce a maioria das discussões, isto é, ou porque os homens não exprimem corretamente o seu pensamento ou porque interpretam mal o pensamento de outrem. Pois, na realidade, enquanto, com ardor, se contradizem, ou pensam a mesma coisa, ou pensam em coisas diferentes, de tal maneira que os erros ou absurdos, que julgam existir no outro, não existem.

PROPOSIÇÃO XLVIII

Na alma não existe vontade absoluta ou livre; mas a alma é determinada a querer isto ou aquilo por uma causa que também é determinada por outra, e essa outra, por sua vez, por outra, e assim até ao infinito.

DEMONSTRAÇÃO

A alma é um certo e determinado modo de pensar *(pela proposição 2 desta parte)*;

por conseqüência *(pelo corolário 2 da proposição 17 desta parte)*, não pode ser uma causa livre das suas ações; por outras palavras, não pode ter uma faculdade absoluta de querer ou de não querer; mas deve ser determinada *(pela proposição 28 da Parte I)* a querer isto ou aquilo por uma causa, a qual é também determinada por outra, e essa outra, por sua vez, por uma outra, etc. *Q. e. d.*

ESCÓLIO

Da mesma maneira se demonstra que não existe na alma nenhuma faculdade absoluta de entender, de desejar, de amar, etc. De onde se segue que essas faculdades e outras semelhantes ou são puras ficções ou, então, não são senão entes metafísicos, isto é, universais, que costumamos formar a partir dos singulares, de tal maneira que a inteligência e a vontade estão para esta ou aquela idéia, ou para esta ou aquela volição, na mesma relação que a *pedreidade* ("lapideitas") está para esta ou aquela pedra, ou como homem está para Pedro e para Paulo. Expliquei, por outro lado, no *Apêndice* da Parte I, a causa por que os homens julgam que são livres. Mas, antes de prosseguir, convém notar aqui que por vontade entendo a faculdade de afirmar e de negar, e não o desejo; entendo, repito, a faculdade pela qual a alma afirma, ou nega, o que é verdadeiro e o que é falso, e não o desejo pelo qual a alma apetece as coisas ou as tem em aversão. Ora, depois de ter já demonstrado que essas faculdades são noções universais, que se não distinguem das coisas singulares das quais as formamos, é necessário investigar agora se as próprias volições são algo mais que as idéias que temos das próprias coisas. É necessário investigar, repito, se existe, na alma, outra afirmação ou outra negação além daquela que envolve a idéia, enquanto ela é uma idéia. Sobre este assunto, veja-se a *proposição* seguinte, assim como a *definição 3* desta parte, para que o pensamento não degenere em pinturas. Com efeito, por idéias não entendo imagens, como as que se produzem no fundo dos olhos ou, se se quiser, no meio do cérebro, mas concepções do pensamento.

PROPOSIÇÃO XLIX

Na alma não existe nenhuma volição, isto é, nenhuma afirmação e nenhuma negação, além da que envolve a idéia, enquanto é uma idéia.

DEMONSTRAÇÃO

Na alma *(pela proposição precedente)*, não existe nenhuma faculdade absoluta de querer e não querer, mas somente volições singulares, isto é, esta e aquela afirmação, e esta e aquela negação. Concebamos, portanto, uma volição singular qualquer, por exemplo, o modo de pensar pelo qual a alma afirma que os três ângulos de um triângulo são iguais a dois retos. Esta afirmação envolve o conceito ou idéia de triângulo, isto é, não pode ser concebida sem a idéia de triângulo. Com efeito, é o mesmo dizer que A deve envolver o conceito B, e que A não pode ser concebido sem B. Também esta afirmação *(pelo axioma 3 desta parte)* não pode existir sem a idéia de triângulo. Portanto, esta afirmação não pode existir nem ser concebida sem a idéia de triângulo. Além disso, essa idéia de triângulo deve envolver esta afirmação, a saber, que a soma dos seus ângulos é igual a dois retos. Portanto, inversamente, também a idéia de triângulo não pode existir nem ser concebida sem essa afirmação; por conseqüência *(pela definição 2 desta parte)*, essa afirmação pertence à essência da idéia de triângulo e nada mais é que ela. E o que acabamos de dizer desta volição (pois escolhemos um exemplo qualquer) deverá dizer-se também de qualquer outra volição, a saber, que ela nada mais é que a sua própria idéia. *Q. e. d.*

COROLÁRIO

A vontade e a inteligência são uma só e mesma coisa.

DEMONSTRAÇÃO

A vontade e a inteligência nada mais são que volições e idéias singulares *(pela proposição 48 desta parte e seu escólio)*. Ora, uma volição singular e uma idéia singular *(pela proposição precedente)* são uma só e mesma coisa. Portanto, a vontade e a inteligência são uma só e mesma coisa. *Q. e. d.*

ESCÓLIO

Pelo que precede, suprimimos a causa do erro, comumente admitida. Efetivamente, mostramos atrás que a falsidade consiste apenas na privação que envolve as idéias mutiladas e confusas. É por isso que a idéia falsa, enquanto é falsa, não envolve a certeza. Também, quando dizemos que um homem aceita idéias falsas e não experimenta nenhuma dúvida a respeito delas, não dizemos com isso que tem a certeza, mas apenas que não duvida, ou que encontra o repouso em idéias falsas, porque não há causas que possam fazer com que a sua imaginação flutue. Sobre este assunto, veja-se o *escólio* da *proposição 44* desta parte. Portanto, qualquer que se suponha seja a força com que um homem adere ao falso, jamais diremos que ele tem a certeza. Na verdade, por certeza entendemos algo de positivo *(ver a proposição 43 desta parte e o seu escólio)* e não a privação de dúvida. E, por privação de certeza, entendemos a falsidade. Mas, para explicar mais amplamente a *proposição* precedente, resta fazer algumas advertências. Resta, além disso, responder às objeções que podem surgir contra esta nossa doutrina. E, enfim, para afastar todo escrúpulo, pensei que valia a pena indicar certas vantagens desta doutrina. Digo certas vantagens, pois as principais compreender-se-ão melhor por aquilo que diremos na Parte V.

Começo, portanto, pelo primeiro ponto e advirto os leitores para que distingam cuidadosamente entre uma idéia ou conceito da alma e as imagens das coisas que imaginamos. É necessário também que distingam entre as idéias e as palavras por meio das quais designamos as coisas. Efetivamente, porque muitos homens ou confundem inteiramente estas três coisas — as imagens, as palavras e as idéias —, ou não as distinguem com suficiente cuidado, ou, enfim, não põem nesta distinção a prudência suficiente, ignoram completamente esta doutrina da vontade, cujo conhecimento é absolutamente indispensável tanto para a especulação como para ordenar sabiamente a vida. Na verdade, aqueles que julgam que as idéias consistem nas imagens que se formam em nós pelo encontro dos corpos persuadem-se que as idéias das coisas à semelhança das quais não podemos formar qualquer imagem não são idéias, mas apenas ficções que forjamos pelo livre arbítrio da vontade. Olham, portanto, as idéias como pinturas mudas num quadro e, dominados por este preconceito, não vêem que uma idéia, enquanto é idéia, envolve uma afirmação ou uma negação. Aqueles que confundem as palavras com as idéias, ou com a própria afirmação que a idéia envolve, julgam que podem querer o contrário do que sentem quando, com palavras apenas, afirmam ou negam qualquer coisa contrariamente ao que sentem. Será fácil, todavia, rejeitar estes preconceitos àquele que atender bem à natureza do pensamento, o qual de modo algum envolve o conceito de extensão, e que, por conseguinte, entende claramente que a idéia (uma vez que ela é um modo de pensar) não consiste nem na imagem de qualquer coisa nem em palavras. A essência das palavras, com efeito, e das imagens é constituída apenas por movimentos corporais que de modo algum envolvem o conceito de pensamento.

Estas breves advertências sobre este assunto bastarão; passo, portanto, às objeções de que há pouco falei. A *primeira* é que se crê como certo que a vontade se estende mais longe que a inteligência, sendo, assim, diferente desta. Mas a razão pela qual se crê que a vontade se estende mais longe que a inteligência é que, diz-se, sabe-se por experiência que, para nos pronunciarmos sobre uma infinidade de coisas que não percebemos, não temos necessidade de uma faculdade de assentimento, isto é, de afirmar ou de negar, maior que aquela que já temos mas, antes, de uma maior faculdade de compreender. A vontade distingue-se, portanto, da inteligência pelo fato de que esta é finita e aquela é infinita.

Em segundo lugar, pode objetar-se-nos que, se há uma coisa que parece claramente ensinada pela experiência, é que podemos suspender o nosso juízo, de maneira a não nos pronunciarmos sobre as coisas que percebermos; o que é confirmado pelo fato de que se não diz que alguém se engana enquanto percebe uma coisa, mas apenas enquanto dá ou recusa o seu assentimento. Aquele que, por exemplo, imagina um cavalo alado nem por isso admite que existe um cavalo alado; isto é, não se engana por isso, a não ser que, ao mesmo tempo, admita que existe um cavalo alado. Portanto, o que a experiência parece ensinar-nos de mais claro é que a vontade, isto é, a faculdade de assentir, é livre e distinta da faculdade de conhecer. *Em terceiro lugar,* pode objetar-se que uma afirmação não parece conter mais verdade que outra; isto é, não parecemos ter necessidade de uma potência maior para afirmar que o que é verdadeiro é verdadeiro, que para afirmar que o que é falso é verdadeiro; enquanto que, ao contrário, percebemos que uma idéia tem mais realidade ou perfeição que outra; com efeito, quanto mais os objetos sobrepujam em excelência uns aos outros, tanto mais também as suas idéias são mais perfeitas umas que as outras; por aqui, ainda, uma diferença parece ficar estabelecida entre a vontade e a inteligência. *Em quarto lugar,* pode objetar-se, se o homem não age em virtude da liberdade da sua vontade, que acontecerá no caso de ele se encontrar em equilíbrio, como a burra de Buridan? Morrerá de fome e de sede? Se digo que sim, terei o ar de conceber uma burra ou a estátua de um homem, e não um homem; se, ao contrário, digo que não, ele determinar-se-á, portanto, por si mesmo e, por conseqüência, tem a faculdade de ir e de fazer tudo o que quer. Talvez haja ainda outras objeções possíveis; como, porém, não sou obrigado a discutir aqui, letra por letra, os disparates de toda gente, não me preocuparei em responder senão àquelas que acabo de referir, e fá-lo-ei com a maior brevidade possível.

Quanto à *primeira objeção,* respondo que concedo que a vontade é mais extensa que a inteligência, se por inteligência se entendem apenas as idéias claras e distintas; mas nego que a vontade seja mais extensa que as percepções, por outras palavras, que a faculdade de conceber. E, na verdade, não vejo por que é que a faculdade de querer haveria *de ser infinita* de preferência à de sentir. Do mesmo modo, com efeito, que, com a mesma faculdade de querer, podemos afirmar uma infinidade de coisas (todavia, umas a seguir às outras, pois não podemos afirmar uma infinidade delas ao mesmo tempo), assim também, com a mesma faculdade de sentir, podemos sentir ou perceber uma infinidade de corpos (um a seguir ao outro, bem entendido). Mas, se se diz que há uma infinidade de coisas que não podemos perceber, replicarei que não podemos fazer idéia alguma dessas coisas e, por conseqüência, ter, a seu respeito, qualquer vontade. Mas, insistirão, se Deus queria fazer que as percebêssemos também, deveria dar-nos, com certeza, uma maior faculdade de perceber, mas não uma maior faculdade de querer que a que nos deu. O que equivale a dizer: se Deus tivesse querido fazer com que conhecêssemos uma infinidade de outros seres, teria sido necessário, sem dúvida, que nos tivesse dado, para abraçar essa infinidade, uma inteligência maior que a que nos deu, mas não uma idéia mais universal do ser. Com efeito, demonstramos que a vontade é um ser universal, por outras palavras,

uma idéia por meio da qual explicamos todas as volições singulares, isto é, o que é comum a todas elas. Uma vez, portanto, que se julga que esta idéia comum ou universal de todas as volições é uma faculdade, nada de estranhar que se diga que esta faculdade se estende até ao infinito, para além dos limites da inteligência. O universal, com efeito, diz-se igualmente de um e de vários indivíduos e de uma infinidade deles.

À *segunda objeção* respondo negando que tenhamos um livre poder de suspender o juízo. Na verdade, quando dizemos que alguém suspende o seu juízo, não dizemos senão que ele vê que não percebe a coisa adequadamente. A suspensão do juízo é, portanto, na realidade, uma percepção e não uma vontade livre. Para que isto se compreenda mais claramente, concebamos uma criança que imagine um cavalo alado e que nada mais imagine. Uma vez que essa imaginação envolve *(pelo corolário da proposição 17 desta parte)* a existência do cavalo, e que a criança nada percebe que exclua a existência do cavalo, considerará necessariamente o cavalo como presente, e não poderá duvidar da sua existência, embora não tenha certeza. Experimentamos isso todos os dias nos sonhos e não creio que haja quem acredite que, quando sonha, tem o livre poder de suspender o seu juízo acerca do que sonha, e de fazer com que não sonhe as coisas que vê em sonho. E, no entanto, acontece que, mesmo no sonho, suspendemos o nosso juízo, a saber, quando sonhamos que sonhamos. Além disso, concedo que ninguém se engana enquanto percebe, isto é, que as imaginações da alma, consideradas em si mesmas, nada envolvem de erro *(ver escólio da proposição 17 desta parte);* mas nego que um homem nada afirme enquanto percebe. Na verdade, que é perceber um cavalo alado senão afirmar que um cavalo tem asas? Com efeito, se a alma, além do cavalo alado, nada mais percebesse, considerá-lo-ia como estando-lhe presente, e não teria razão alguma para duvidar da sua existência, nem qualquer faculdade para não assentir, a não ser que essa imaginação de um cavalo alado esteja junto a uma idéia que suprime a sua existência, ou que a alma perceba que a idéia que tem do cavalo alado é inadequada, e então ou negará necessariamente a existência desse cavalo ou dela duvidará necessariamente. Pelo que precede, creio ter respondido também à *terceira objeção:* que a vontade é algo de universal que se predica de todas as idéias e que significa apenas o que é comum a todas as idéias; por outras palavras, que ela é a afirmação de que a essência adequada, assim concebida abstratamente, deve existir em todas as idéias, e sob esse ponto de vista somente, é a mesma em todas; mas não enquanto é considerada como constituindo a essência da idéia, pois, nesse ponto de vista, as afirmações diferem entre si, tanto como as próprias idéias. Por exemplo, a afirmação que envolve a idéia de círculo difere da que envolve a idéia de triângulo, tanto como a idéia de círculo difere da de triângulo. Além disso, nego absolutamente que tenhamos necessidade de uma igual potência de pensar para afirmar que o que é verdadeiro é verdadeiro que para afirmar que o que é falso é verdadeiro. Com efeito, essas duas afirmações, se considerais a alma, estão entre si na mesma relação que o ser e o não-ser, nada existindo nas idéias de positivo que constitua a forma da falsidade *(ver a proposição 35 desta parte, o seu escólio e o escólio da proposição 47 desta parte).* Convém observar aqui, antes de mais, que nos enganamos facilmente quando confundimos os universais com os singulares, e os entes de Razão e as abstrações com os entes reais. Finalmente, quanto ao que se refere à *quarta objeção,* concebo perfeitamente que um homem colocado num tal equilíbrio (isto é, que nada mais percebe que a fome e a sede, tal alimento e tal bebida colocados a igual distância dele) perecerá de fome e de sede. E se me perguntam se um tal homem não deve ser antes considerado um asno que um homem, respondo que não sei; do mesmo modo que não sei o que deve pensar-se

daquele que se enforca, nem o que deve pensar-se das crianças, dos idiotas, dos loucos, etc.

Resta apenas indicar quanto o conhecimento desta doutrina é útil para a prática da vida, o que veremos facilmente pelo que se segue, a saber:

1.º enquanto ensina que agimos apenas pela decisão de Deus e que participamos da natureza divina, e isso tanto mais quanto realizamos ações mais perfeitas, e tanto mais quanto melhor conhecemos Deus. Portanto, esta doutrina, além de que torna a alma tranqüila sob todos os aspectos, tem ainda a vantagem de nos ensinar em que consiste a nossa surprema felicidade ou beatitude, isto é, apenas no conhecimento de Deus, pelo qual somos induzidos a realizar apenas os atos inspirados pelo amor e pela piedade. Por aí conhecemos claramente quanto estão afastados da verdadeira apreciação da virtude aqueles que, pelas suas virtudes e pelas suas melhores ações assim como pela mais dura escravatura, esperam ser honrados por Deus com as mais altas recompensas, como se a própria virtude e o serviço de Deus não fossem a própria felicidade e a suprema liberdade;

2.º enquanto ensina como devemos conduzir-nos perante as coisas da fortuna, isto é, que não estão em nosso poder; por outras palavras, perante as coisas que não resultam da nossa natureza, a saber, esperar e suportar com igual ânimo as duas faces da fortuna, uma vez que todas as coisas resultam do decreto eterno de Deus, com a mesma necessidade que, da essência do triângulo, resulta que os seus três ângulos sejam iguais a dois retos;

3.º esta doutrina é útil para a vida social, enquanto ensina a não odiar, a não desprezar ninguém, a não pôr ninguém a ridículo, a não ter nem cólera nem inveja contra ninguém; enquanto ensina, ainda, que cada um se contente com o que tem, e seja benevolente para com o próximo, não por pieguice de mulher, por parcialidade, nem por superstição, mas apenas sob a conduta da Razão, isto é, conforme o que o tempo e as circunstâncias exigem, como mostrarei na Parte IV;

4.º finalmente, esta doutrina oferece grandes vantagens para a constituição do Estado, enquanto ensina de que maneira devem ser governados e conduzidos os cidadãos, de maneira que não sejam escravos, mas realizem livremente as melhores ações. Termino com isto o que tinha decidido tratar neste *escólio* e ponho fim aqui a esta Parte II, onde julgo ter explicado a natureza da alma humana e as suas propriedades, com bastantes pormenores e, tanto quanto permite a dificuldade do assunto, com suficiente clareza. Julgo também ter dado ensinamentos de onde se pode deduzir um grande número de notáveis conclusões, úteis no mais alto grau e necessárias ao conhecimento, como será estabelecido, em parte, pelo que vai seguir-se.

PARTE III

DA ORIGEM E DA NATUREZA DAS AFECÇÕES

Tradução de JOAQUIM FERREIRA GOMES

A maior parte daqueles que escreveram sobre as afecções e a maneira de viver dos homens parecem ter tratado, não de coisas naturais que seguem as leis comuns da Natureza, mas de coisas que estão fora da Natureza. Mais ainda, parecem conceber o homem na Natureza como um império num império. Julgam, com efeito, que o homem perturba a ordem da Natureza mais que a segue, que ele tem sobre os seus atos um poder absoluto e apenas tira de si mesmo a sua determinação. Procuram, portanto, a causa da impotência e da inconstância humana, não na potência comum da Natureza, mas não sei em que vício da natureza humana, e, por essa razão, lamentam-na, riem-se dela, desprezam-na, ou, o que acontece mais freqüentemente, detestam-na; e aquele que mais eloqüentemente ou mais sutilmente souber censurar a impotência da alma humana é tido por divino. É certo que não têm faltado homens eminentes (ao trabalho e ao talento dos quais confessamos dever muito) para escrever muitas coisas belas sobre a reta conduta da vida e dar aos mortais conselhos cheios de prudência. Mas ninguém, que eu saiba, determinou a natureza e as forças das afecções e, inversamente, o que pode a alma para as orientar. Sei, na verdade, que o celebérrimo Descartes, embora acreditasse que a alma tinha, sobre as suas ações, um poder absoluto, tentou, todavia, explicar as afecções humanas pelas suas causas primeiras e demonstrar, ao mesmo tempo, o caminho pelo qual a alma pode adquirir um império absoluto sobre as afecções. Mas, na minha opinião, ele nada demonstrou, a não ser a penetração do seu grande espírito, como o mostrarei no momento próprio. De momento, quero voltar àqueles que preferem detestar ou ridicularizar as afecções e as ações dos homens a conhecê-las. A esses, sem dúvida, parecerá estranho que eu me proponha a tratar dos vícios dos homens e das suas inépcias à maneira dos geômetras e que queira demonstrar por um raciocínio rigoroso o que eles não cessam de proclamar contrário à Razão, vão, absurdo e digno de horror. Mas eis como eu raciocino. Nada acontece na Natureza que possa ser atribuído a um vício desta; a Natureza, *com efeito, é sempre* a mesma; a sua virtude e a sua potência de agir são unas e por toda parte as mesmas, isto é, as leis e as regras da Natureza, segundo as quais tudo acontece e passa de uma forma a outra, são sempre e por toda parte as mesmas; por conseqüência, a via reta para conhecer a natureza das coisas, quaisquer que elas sejam, deve ser também una e a mesma, isto é, sempre por meio das leis e das regras universais da Natureza. Portanto, as afecções de ódio, de cólera, de inveja, etc., consideradas em si mesmas, resultam da mesma necessidade e da mesma força da Natureza que as outras coisas singulares; por conseguinte, elas têm causas determinadas, pelas quais são claramente conhecidas, e têm propriedades determinadas tão dignas do nosso conhecimento como as propriedades de todas as outras coisas cuja mera contemplação nos dá prazer. Tratarei, portanto, da natureza e da força das afecções, e do poder da alma sobre elas, com o mesmo método com que nas partes precedentes tratei de Deus e da alma, e considerarei as ações e os apetites humanos como se tratasse de linhas, de superfícies ou de volumes.

Definições

I. Chamo causa adequada aquela cujo efeito pode ser clara e distintamente compreendido por ela; chamo causa inadequada ou parcial aquela cujo efeito não pode ser conhecido por ela.

II. Digo que somos ativos (agimos quando se produz em nós, ou fora de nós, qualquer coisa que somos a causa adequada, isto é (*pela definição precedente*), quando se segue da nossa natureza, em nós ou fora de nós, qualquer coisa que pode ser conhecida clara e distintamente apenas pela nossa natureza. Mas, ao contrário, digo que somos passivos (sofremos) quando em nós se produz qualquer coisa ou qualquer coisa se segue da nossa natureza, de que não somos senão a causa parcial.

III. Por afecções entendo as afecções do corpo, pelas quais a potência de agir desse corpo é aumentada ou diminuída, favorecida ou entravada, assim como as idéias dessas afecções.

Quando, por conseguinte, podemos ser a causa adequada de uma dessas afecções, por afecção entendo uma ação; nos outros casos, uma paixão.

Postulados

I. O corpo humano pode ser afetado de numerosas maneiras pelas quais a sua potência de agir é aumentada ou diminuída; e, ainda, por outras que não aumentam nem diminuem a sua potência de agir.

Este postulado *ou* axioma *apóia-se no* postulado 1 *e nos* lemas 5 *e* 7 *que podem ver-se a seguir à* proposição 13 *da Parte II.*

II. O corpo humano pode sofrer numerosas transformações e conservar, todavia, as impressões ou vestígios dos objetos *(a este propósito, ver o postulado 5 da Parte II)*, e, conseqüentemente, as imagens das coisas *(a definição das quais pode ver-se no escólio da proposição 17 da Parte II)*.

Proposição I

A nossa alma, quanto a certas coisas, age (é ativa), mas, quanto a outras, sofre (é passiva), isto é, enquanto tem idéias adequadas, é necessariamente ativa em certas coisas; mas, enquanto tem idéias inadequadas, é necessariamente passiva em certas coisas.

Demonstração

As idéias de uma alma humana qualquer são umas adequadas, outras, ao contrário, mutiladas e confusas *(pelo escólio da proposição 40 da Parte II)*. Mas as idéias que existem adequadas na alma de alguém existem adequadas em Deus, enquanto ele constitui a essência dessa alma *(pelo corolário da proposição 11 da Parte II)*, e as que existem inadequadas na alma *(pelo mesmo corolário)* existem adequadas em Deus, não enquanto ele constitui a essência dessa alma somente, mas enquanto ele contém em si, ao mesmo tempo, as almas de outras coisas. Além disso, de uma idéia dada deve seguir-se necessariamente um efeito *(pela proposição 36 da Parte I)*, e desse efeito é Deus a causa adequada *(ver definição 1 desta parte)*, não enquanto é infinito, mas enquanto é considerado

como afetado por essa idéia dada *(ver proposição 9 da Parte II)*. Ora, quando um efeito tem por causa Deus, enquanto é afetado por uma idéia que existe adequada numa alma qualquer, essa mesma alma é a causa adequada desse efeito *(pelo corolário da proposição 11 da Parte II)*. Portanto, a nossa alma *(pela definição 2 desta parte)*, enquanto tem idéias adequadas, é necessariamente ativa em certas coisas — o que constitui a primeira parte da proposição a demonstrar. Por outro lado, de tudo o que se segue necessariamente de uma idéia que existe adequada em Deus, não enquanto ele tem em si somente a alma de determinado homem, mas enquanto, ao mesmo tempo, tem em si as almas de outras coisas, a alma desse homem não é a causa adequada mas somente parcial *(pelo mesmo corolário da proposição 11)*; por conseguinte *(pela definição 2 desta parte)*, a alma, enquanto tem idéias inadequadas, é necessariamente passiva em certas coisas. Portanto, a nossa alma, etc. *Q. e. d.*

COROLÁRIO

Daí se segue que a alma está sujeita a um número de paixões tanto maior quanto maior é o número de idéias inadequadas que tem; e, ao contrário, é tanto mais ativa quanto mais idéias adequadas tem.

PROPOSIÇÃO II

Nem o corpo pode determinar a alma a pensar, nem a alma determinar o corpo ao movimento ou ao repouso ou a qualquer outra coisa (se acaso existe outra coisa).

DEMONSTRAÇÃO

Todos os modos de pensar têm por causa Deus, enquanto ele é uma coisa pensante e não enquanto ele se exprime por outro atributo *(pela proposição 6, da Parte II)*. Portanto, o que determina a alma a pensar é um modo do pensamento e não da extensão, isto é *(pela definição 1 da Parte II)*, não é um corpo — o que constitui a primeira parte da *proposição* a demonstrar. Por outro lado, o movimento ou o repouso do corpo devem vir de um outro corpo que foi igualmente determinado ao movimento ou ao repouso por um outro, e, absolutamente falando, tudo o que acontece num corpo deve provir de Deus enquanto ele é considerado como afetado por um modo da extensão e não por um modo do pensamento *(pela mesma proposição 6 da Parte II)*, isto é, não pode provir da alma que *(pela proposição 11 da Parte II)*, é um modo de pensar — o que constitui a segunda parte da proposição a demonstrar. Portanto, nem o corpo pode determinar a alma, etc. *Q. e. d.*

ESCÓLIO

Estas coisas entendem-se mais claramente pelo que foi dito no *escólio* da *proposição 7* da Parte II, a saber, que a alma e o corpo são uma só e mesma coisa que é concebida, ora sob o atributo do pensamento, ora sob o da extensão. Daí resulta que a ordem ou encadeamento das coisas é a mesma, quer se conceba a Natureza sob um atributo, quer sob outro; e, conseqüentemente, que a ordem das ações e das paixões do nosso corpo é, de sua natureza, simultânea à ordem das ações e das paixões da alma. Isto é evidente ainda pela maneira como demonstramos a *proposição 12* da Parte II. Ora, embora estas coisas sejam tais que não reste qualquer razão para duvidar, creio, todavia, que, a não ser que comprove esta verdade pela experiência, dificilmente os homens se deixarão induzir a examinar este ponto com um espírito despido de preconceitos, tão grande é a sua persuasão de que o corpo, em virtude apenas da decisão da alma, ora se move, ora per-

manece em repouso, e realiza um grande número de atos que dependem apenas da vontade da alma e da sua arte de pensar. Ninguém, na verdade, até ao presente, determinou o que pode o corpo, isto é, a experiência não ensinou a ninguém, até ao presente, o que, considerado apenas como corporal pelas leis da Natureza, o corpo pode fazer e o que não pode fazer, a não ser que seja determinado pela alma. Efetivamente, ninguém, até ao presente, conheceu tão acuradamente a estrutura do corpo que pudesse explicar todas as suas funções, para já não falar do que se observa freqüentes vezes nos animais e que ultrapassa de longe a sagacidade humana, nem do que fazem muitas vezes os sonâmbulos durante o sono, e que não ousariam fazer no estado de vigília. Isso mostra suficientemente que o corpo, só pelas leis da sua natureza, pode muitas coisas que causam o espanto à própria alma. Ninguém sabe, além disso, de que maneira ou por que meios a alma move o corpo, nem que graus de movimento ela pode imprimir-lhe, nem com que rapidez ela o pode mover. De onde se segue que, quando os homens dizem que tal ou tal ação do corpo é produzida pela alma, que sobre o corpo exerce um império, não sabem o que dizem e não fazem mais que confessar, com palavras especiosas, que ignoram, sem disso se admirarem, a verdadeira causa dessa ação. Mas, dir-se-á, conheça-se ou ignore-se por que meios a alma move o corpo, sabe-se, no entanto, pela experiência, que, se a alma não tivesse a aptidão de pensar, o corpo seria inerte. Além disso, sabe-se, pela experiência, que igualmente está apenas na potência da alma falar e estar calado, e muitas outras coisas que, por essa razão, se julga dependerem da decisão da alma. Mas, no que toca ao *primeiro ponto,* pergunto-lhes se a experiência nos não ensina igualmente que, reciprocamente, se o corpo é inerte, a alma é, ao mesmo tempo, privada da aptidão para pensar? Com efeito, quando o corpo está em repouso no sono, a alma permanece adormecida com ele e não tem o poder de pensar como durante o estado de vigília. Creio que todos sabem, também por experiência, que a alma nem sempre está igualmente apta para pensar sobre o mesmo assunto, e que, conforme o corpo é mais ou menos apto a que tal ou tal imagem desperte nele, também a alma é mais ou menos apta para considerar tal ou tal objeto. Mas, dir-se-á, é impossível tirar apenas das leis da Natureza, considerada somente como corporal, as causas dos edifícios, das pinturas e das outras coisas desta espécie que se fazem apenas pela arte humana, e que o corpo humano, se não fosse determinado e conduzido pela alma, não estaria em estado de edificar um templo? Mostrei já que se não sabe o que pode o corpo, nem o que pode deduzir-se apenas da consideração da sua natureza, e que, muitas vezes, a experiência obriga a reconhecê-lo, apenas as leis da Natureza podem fazer o que jamais se julgou possível, sem a direção da alma; são assim as ações dos sonâmbulos, durante o sono, de que eles próprios, no estado de vigília, ficam espantados. Acrescento aqui a própria estrutura do corpo humano que ultrapassa muito de longe, em engenhosidade, tudo o que a arte humana fabrica, para nada dizer do que já atrás demonstrei, a saber, que da Natureza, sob qualquer atributo que seja considerada, se segue uma infinidade de coisas.

Pelo que diz respeito ao *segundo ponto,* certamente que a sorte da humanidade seria muito mais feliz se estivesse igualmente na potência do homem tanto falar como calar-se. Mas a experiência ensina suficiente e superabundantemente que nada está menos em poder dos homens que a sua língua e não há nada que eles possam menos fazer que governar os seus apetites. Daí resulta que a maioria julga que a nossa liberdade de ação existe apenas em relação às coisas que desejamos debilmente, pois o apetite que nos inclina para essas coisas pode ser facilmente contrariado pela recordação de qualquer outra coisa de que nos recordamos muitas vezes; enquanto que julgam que de modo algum somos livres quando se trata de coisas para que somos inclinados com uma afecção violenta que não pode ser acalmada pela recordação de outra coisa. Todavia, se eles não

soubessem, por experiência, que muitas vezes lamentamos as nossas ações e que, freqüentemente, quando somos dominados por afecções contrárias, vemos o melhor e fazemos o pior, nada os impediria de crer que todas as nossas ações são livres. É assim que uma criancinha julga apetecer livremente o leite, um menino irritado a vingança, e o medroso a fuga. Um homem embriagado julga também que é por uma livre decisão da alma que conta aquilo que, mais tarde, em estado de sobriedade, preferiria ter calado. Do mesmo modo, o homem delirante, a mulher tagarela, a criança e numerosos outros do mesmo gênero julgam falar em virtude da livre decisão da alma, enquanto que, todavia, são impotentes para reter o impulso de falar. A experiência faz ver, portanto, tão claramente como a Razão, que os homens se julgam livres apenas porque são conscientes das suas ações e ignorantes das causas pelas quais são determinados; e, além disso, que as decisões da alma nada mais são que os próprios apetites, e, por conseguinte, variam conforme as variáveis disposições do corpo. Cada um, com efeito, governa tudo segundo a sua afecção própria, e, além disso, aqueles que são dominados por afecções contrárias não sabem o que querem; finalmente, aqueles que não têm afecções são impelidos de um lado e de outro pelo mais leve motivo. Tudo isso mostra, sem dúvida, claramente que, quer a decisão quer o apetite da alma e a determinação do corpo, são, de sua natureza, coisas simultâneas, ou, antes, são uma só e mesma coisa a que chamamos decisão quando é considerada sob o atributo do pensamento e explicada por ele; determinação quando é considerada sob o atributo da extensão e deduzida das leis do movimento e do repouso, o que se verá mais claramente ainda pelo que, em breve, vamos dizer. Gostaria, com efeito, que se observasse particularmente o que se segue: nada podemos realizar por decisão da alma de que antes não tenhamos a recordação. Por exemplo, não podemos dizer uma palavra, a não ser que nos recordemos dela. Mas não está na livre potência da alma recordar-se de qualquer coisa ou esquecê-la. É por isso que se julga que o que está na potência da alma é apenas que podemos dizer ou calar, segundo a sua decisão, a coisa de que nos recordamos. No entanto, quando sonhamos que falamos, julgamos que falamos apenas por decisão da alma, e, todavia, não falamos, ou, se falamos, isso provém de um movimento espontâneo do corpo. Sonhamos também que escondemos aos homens certas coisas, e isso pela mesma decisão da alma, em virtude da qual, durante a vigília, calamos o que sabemos. Sonhamos, enfim, que fazemos, por uma decisão da alma, aquilo que, quando acordados, não ousamos fazer. Em conseqüência disto, gostaria de saber se acaso existiriam na alma duas espécies de decisões, as imaginárias e as livres. Se se não quer chegar até este ponto de insensatez, deverá necessariamente reconhecer-se que a decisão da alma, que se crê ser livre, se não distingue da imaginação ou memória e não é senão a afirmação necessariamente envolta na idéia, enquanto é uma idéia *(ver proposição 49 da Parte II)*. E, assim, essas decisões formam-se na alma com a mesma necessidade que as idéias das coisas existentes em ato. Aqueles, portanto, que julgam que é em virtude de uma livre decisão da alma que falam, se calam ou fazem seja o que for, sonham de olhos abertos.

PROPOSIÇÃO III

As ações da alma nascem apenas das idéias adequadas; as paixões dependem apenas das idéias inadequadas.

DEMONSTRAÇÃO

A primeira coisa que constitui a essência da alma não é senão a idéia de um corpo existente em ato *(pelas proposições 11 e 13 da Parte II)*, a qual *(pela proposição 15 da*

Parte II) é composta de muitas outras, algumas das quais são adequadas *(pelo corolário 38 da Parte II)* e outras inadequadas *(pelo corolário da proposição 29 da Parte II)*. Portanto, tudo o que resulta na natureza da alma e de que a alma é a causa próxima pela qual essa coisa deve ser conhecida segue-se necessariamente de uma idéia adequada ou inadequada. Ora, enquanto a alma *(pela proposição 1 desta parte)* tem idéias inadequadas, é necessariamente passiva. Portanto, as ações da alma seguem-se apenas das idéias adequadas, e, por conseguinte, a alma é passiva apenas porque tem idéias inadequadas. *Q. e. d.*

ESCÓLIO

Vemos, assim, que as paixões se não referem à alma senão enquanto ela tem qualquer coisa que envolve uma negação, isto é, enquanto a alma é considerada como uma parte da Natureza, a qual não pode ser percebida clara e distintamente por si mesma sem as outras partes; e eu poderia, pelo mesmo raciocínio, mostrar que as paixões se referem às coisas particulares da mesma maneira que à alma e que não podem ser percebidas de outra maneira, mas propus-me a tratar aqui unicamente da alma humana.

PROPOSIÇÃO IV

Nenhuma coisa pode ser destruída, a não ser por uma causa exterior.

DEMONSTRAÇÃO

Esta *proposição* é evidente por si mesma. Com efeito, a definição de qualquer coisa afirma a essência dessa coisa, mas não a nega; por outras palavras, ela põe a essência da coisa, mas não a suprime. Por conseguinte, enquanto considerarmos somente a coisa e não as causas exteriores, nada podemos encontrar nela que a possa destruir. *Q. e. d.*

PROPOSIÇÃO V

As coisas são de natureza contrária, isto é, não podem coexistir no mesmo sujeito, na medida em que uma pode destruir a outra.

DEMONSTRAÇÃO

Com efeito, se elas pudessem harmonizar-se entre si ou estar ao mesmo tempo no mesmo sujeito, poderia, portanto, existir no mesmo sujeito qualquer coisa que o poderia destruir, o que *(pela proposição precedente)* é absurdo. Portanto, as coisas, etc. *Q. e. d.*

PROPOSIÇÃO VI

Toda a coisa se esforça, enquanto está em si, por perseverar no seu ser.

DEMONSTRAÇÃO

As coisas singulares, com efeito, são modos pelos quais os atributos de Deus se exprimem de uma maneira certa e determinada *(pelo corolário da proposição 25 da Parte I)*, isto é *(pela proposição 34 da Parte I)*, coisas que exprimem de uma maneira certa e determinada a potência de Deus em virtude da qual ele existe e age; e nenhuma coisa tem em si nada por que possa ser destruída, isto é, que suprima a sua existência *(pela proposi-*

ção 4 desta parte); mas, ao contrário, ela opõe-se *(pela proposição precedente)* a tudo o que poderia suprimir a sua existência. E, por conseqüência, esforça-se por perseverar no seu ser tanto quanto pode e isso está em seu poder. *Q. e. d.*

Proposição VII

O esforço pelo qual toda coisa tende a perseverar no seu ser não é senão a essência atual dessa coisa.

DEMONSTRAÇÃO

Dada a essência de uma coisa qualquer, daí resultam necessariamente certas coisas *(pela proposição 36 da Parte I),* e as coisas nada mais podem que aquilo que resulta necessariamente da sua natureza dada *(pela proposição 29 da Parte I).* É por isso que o poder de qualquer coisa, isto é, o esforço pelo qual ela age, quer só, quer com outras, ou pelo qual tende a agir, isto é *(pela proposição 6 desta parte),* o poder ou esforço, pelo qual ela tende a perseverar no seu ser, não é senão a essência dada ou atual da coisa. *Q. e. d.*

Proposição VIII

O esforço pelo qual cada coisa tende a perseverar no seu ser não envolve tempo finito, mas um tempo indefinido.

DEMONSTRAÇÃO

Se esse esforço, com efeito, envolvesse um tempo limitado que determinasse a duração da coisa, resultaria, então, da própria potência em virtude da qual a coisa existe que a coisa já não poderia existir depois desse tempo limitado, mas deveria ser destruída. Ora, isso *(pela proposição 4 desta parte)* é absurdo. Portanto, o esforço pelo qual a coisa existe não envolve tempo limitado, mas, ao contrário, uma vez que *(pela mesma proposição 4 desta parte),* se nenhuma causa exterior a destruir, ela continuará a existir sempre, em virtude da mesma potência pela qual existe já, envolvendo esse esforço um tempo indefinido. *Q. e. d.*

Proposição IX

A alma, quer enquanto tem idéias claras e distintas, quer enquanto tem idéias confusas, esforça-se por perseverar no seu ser por uma duração indefinida e tem consciência do seu esforço.

DEMONSTRAÇÃO

A essência da alma é constituída por idéias adequadas e inadequadas *(como mostramos na proposição 3 desta parte);* por conseqüência *(pela proposição 7 desta parte),* enquanto tem umas como enquanto tem outras, ela esforça-se por perseverar no seu ser; e isso *(pela proposição 8 desta parte)* por uma duração indefinida. Ora, como a alma *(pela proposição 23 da Parte II),* pelas idéias das afecções do corpo, tem necessariamente consciência de si mesma, tem *(pela proposição 7 desta parte)* consciência do seu esforço. *Q. e. d.*

ESCÓLIO

Este esforço, enquanto se refere apenas à alma, chama-se *vontade;* mas, quando se refere ao mesmo tempo à alma e ao corpo, chama-se *apetite.* O apetite não é senão a própria essência do homem, da natureza da qual se segue necessariamente o que serve para a sua conservação; e o homem é, assim, determinado a fazer essas coisas.

Além disso, entre o *apetite* e o *desejo* não há nenhuma diferença, a não ser que o desejo se aplica geralmente aos homens quando têm consciência do seu apetite e, por conseguinte, pode ser assim definido: *o desejo é o apetite de que se tem consciência.* É, portanto, evidente, em virtude de todas estas coisas, que nos não esforçamos por fazer uma coisa que não queremos, não apetecemos nem desejamos qualquer coisa porque a consideramos boa; mas, ao contrário, julgamos que uma coisa é boa porque tendemos para ela, porque a queremos, a apetecemos e desejamos.

PROPOSIÇÃO X

Uma idéia que exclui a existência do nosso corpo não pode existir na nossa alma, mas é-lhe contrária.

DEMONSTRAÇÃO

O que pode destruir o nosso corpo não pode existir nele *(pela proposição 5 desta parte).* Por conseqüência, a idéia dessa coisa não pode existir em Deus enquanto ele tem a idéia do nosso corpo *(pelo corolário da proposição 9 da Parte II);* isto é *(pelas proposições 11 e 13 da Parte II),* a idéia dessa coisa não pode existir na nossa alma; mas, ao contrário, uma vez que *(pelas proposições 11 e 13 da Parte II)* a primeira coisa que constitui a essência da alma é a idéia do corpo existente em ato, o primeiro e o principal efeito da nossa alma *(pela proposição 7 desta parte)* é um esforço para afirmar a existência do nosso corpo. E, por conseqüência, a idéia que nega a existência do nosso corpo é contrária à nossa alma, etc. *Q. e. d.*

PROPOSIÇÃO XI

Se uma coisa aumenta ou diminui, facilita ou reduz a potência de agir do nosso corpo, a idéia dessa mesma coisa aumenta ou diminui, facilita ou reduz a potência de pensar da nossa alma.

DEMONSTRAÇÃO

Esta *proposição* é evidente em virtude da *proposição 7* da Parte II, ou, ainda, em virtude da *proposição 14* da Parte II.

ESCÓLIO

Vimos, assim, que a alma pode sofrer grandes transformações e passar ora a uma maior perfeição, ora a uma menor, paixões estas que nos explicam as afecções de alegria e de tristeza. Assim, por *alegria* entenderei, no que vai seguir-se, *a paixão pela qual a alma passa a uma perfeição maior;* por *tristeza,* ao contrário, *a paixão pela qual a alma passa a uma perfeição menor.* Além disso, *à afecção da alegria referida simultaneamente à alma e ao corpo,* chamo *deleite* ou *hilaridade,* e à *afecção de tristeza referida simultaneamente à alma e ao corpo* chamo *dor* ou *melancolia.* Deve observar-se, todavia, que o deleite e a dor se aplicam ao homem quando uma das suas partes é afetada mais que as

outras; a hilaridade, ao contrário, e a melancolia, quando todas são igualmente afetadas. Acrescento que expliquei, no *escólio* da *proposição 9* desta parte, o que é o *desejo*. Afora estas três afecções, não reconheço outras afecções primárias. A seguir, demonstrarei que destas três afecções nascem todas as outras. Mas, antes de prosseguir, desejo explicar mais em pormenor a *proposição 10* desta parte, para que se compreenda mais claramente como uma idéia pode ser contrária a outra idéia.

No *escólio* da *proposição 17* da Parte II mostramos que a idéia que constitui a essência da alma envolve a existência do corpo por tanto tempo quanto o corpo existe. Além disso, do que estabelecemos no *corolário* e no *escólio* da *proposição 8* da Parte II, segue-se que a existência presente da nossa alma depende apenas de que a alma envolve a existência atual do corpo. Mostramos, enfim, que a potência da alma pela qual ela imagina as coisas e se recorda delas depende também *(ver proposições 17 e 18 da Parte II com o seu escólio)* de que ela envolve a existência atual do corpo. De onde se segue que a existência presente da alma e a sua capacidade de imaginar são suprimidas logo que a alma cessa de afirmar a existência presente do corpo. Mas a causa por que a alma cessa de afirmar a existência atual do corpo não pode ser a própria alma *(pela proposição 14 desta parte)* nem também o fato de o corpo cessar de existir. Com efeito *(pela proposição 6 da Parte II)*, a causa por que a alma afirma a existência do corpo não é porque o corpo começou a existir; portanto, pela mesma razão, ela não cessa de afirmar a existência do corpo, porque o corpo cessa de existir. Mas isso provém *(pela proposição 17 da Parte II)* de outra idéia que exclui a existência presente do nosso corpo e, conseqüentemente, a da nossa alma, e que, por conseguinte, é contrária à idéia que constitui a essência da nossa alma.

Proposição XII

A alma esforça-se, tanto quanto pode, por imaginar as coisas que aumentam ou facilitam a potência de agir no corpo.

DEMONSTRAÇÃO

Por tanto tempo quanto o corpo é afetado por um modo que envolve a natureza de um corpo exterior, a alma humana considera esse corpo como presente *(pela proposição 17 da Parte II)*; e, conseqüentemente *(pela proposição 7 da Parte II)*, por tanto tempo quanto a alma humana considera um corpo exterior como presente, isto é *(pelo escólio da proposição 17 da Parte II)*, o imagina, o corpo humano é afetado por um modo que envolve a natureza desse corpo exterior. E, por conseqüência, por tanto tempo quanto a alma imagina o que aumenta ou facilita a potência de agir do nosso corpo, o corpo é afetado por modos de ser que aumentam ou facilitam a sua potência de agir *(ver o postulado 1 desta parte)* e, conseqüentemente *(pela proposição 11 desta parte)*, durante esse tempo, também a potência de pensar da alma é aumentada ou facilitada. E, por conseguinte *(pela proposição 6 ou pela proposição 9 desta parte)*, a alma esforça-se, tanto quanto pode, por imaginar essas coisas. *Q. e. d.*

Proposição XIII

Quando a alma imagina coisas que diminuem ou reduzem a potência de agir do corpo, esforça-se, tanto quanto pode, por se recordar de coisas que excluem a existência delas.

DEMONSTRAÇÃO

Por tanto tempo quanto a alma imagina essas coisas, a potência da alma e do corpo é diminuída ou reduzida *(como demonstramos na proposição precedente);* e, no entanto, ela imaginará essas coisas, até que imagine outras coisas que excluam a existência presente das primeiras *(pela proposição 17 da Parte II);* isto é (como acabamos de demonstrar), a potência da alma e do corpo é diminuída ou reduzida até que a alma imagine outra coisa que exclua a existência daquela que imagina; esforçar-se-á, portanto *(pela proposição 9 desta parte),* tanto quanto puder, por imaginar essa coisa ou recordar-se dela. *Q. e. d.*

COROLÁRIO

Daí se segue que à alma repugna imaginar coisas que diminuem ou reduzem a sua própria capacidade e a do corpo.

ESCÓLIO

Pelo que foi dito, entendemos claramente o que é o amor e o que é o ódio. Com efeito, o *amor* não é senão a *alegria acompanhada da idéia de uma causa exterior,* e o *ódio* não é senão a *tristeza acompanhada da idéia de uma causa exterior.* Vemos, além disso, que aquele que ama se esforça por ter presente e conservar a coisa que ama; e, ao contrário, aquele que odeia esforça-se por afastar e destruir a coisa que odeia. Mas, acerca de tudo isto, falaremos mais desenvolvidamente adiante.

PROPOSIÇÃO XIV

Se a alma foi afetada, uma vez, simultaneamente, por duas afecções, sempre que, a seguir, for afetada por uma delas, será também afetada pela outra.

DEMONSTRAÇÃO

Se o corpo humano foi afetado, uma vez, por dois corpos simultaneamente, sempre que, a seguir, a alma imaginar um deles, imediatamente se recordará também do outro *(pela proposição 18 da Parte II).* Ora, as imaginações da alma indicam antes as afecções do nosso corpo que a natureza dos corpos exteriores *(pelo corolário 2 da proposição 16 da Parte II).* Portanto, se o corpo, e, conseqüentemente, a alma *(ver a definição 3 desta parte),* foi afetada simultaneamente por duas afecções, sempre que, a seguir, for afetada por uma delas, será afetada também pela outra. *Q. e. d.*

PROPOSIÇÃO XV

Uma coisa qualquer pode ser, por acidente, causa de alegria, de tristeza ou de desejo.

DEMONSTRAÇÃO

Suponhamos que a alma foi afetada simultaneamente por duas afecções, uma das quais não aumenta nem diminui a sua potência de agir, e a outra ou a aumenta ou a diminui *(ver postulado 1 desta parte).* É evidente, em virtude da *proposição* precedente, que sempre que, a seguir, a alma for afetada pela primeira afecção, por meio da verdadeira causa da dita afecção que, por si mesma *(por hipótese),* não aumenta nem diminui a

potência de pensar da alma, imediatamente a alma será afetada pela segunda afecção que aumenta ou diminui a sua potência de pensar; isto é *(pelo escólio da proposição 11 desta parte)*, será afetada de alegria ou de tristeza; e, por conseqüência, a coisa que causa a primeira afecção será, não por si mesma, mas por acidente, causa de alegria ou de tristeza. Pelo mesmo processo pode demonstrar-se facilmente que essa coisa pode ser, por acidente, causa de desejo. *Q. e. d.*

COROLÁRIO

Apenas porque consideramos uma coisa como sendo afetada por uma afecção de alegria ou de tristeza de que ela não é a causa eficiente, podemos amar ou odiar essa coisa.

DEMONSTRAÇÃO

Com efeito, apenas por isso, acontece *(pela proposição 14 desta parte)* que a alma, imaginando, mais tarde, essa coisa, experimenta uma afecção de alegria ou de tristeza, isto é *(pelo escólio da proposição 11 desta parte)*, acontece que a potência da alma e do corpo é aumentada ou diminuída, etc.; e, conseqüentemente *(pela proposição 12 desta parte)*, a alma deseja imaginar essa coisa, ou *(pelo corolário da proposição 13 desta parte)* sente aversão em imaginá-la; isto é *(pelo escólio da proposição 13 desta parte)*, ama-a ou odeia-a. *Q. e. d.*

ESCÓLIO

Daí entendemos como pode acontecer que amemos certas coisas ou as odiemos, sem qualquer causa conhecida por nós, mas apenas por *simpatia* (como se diz) ou por *antipatia*. Devem referir-se aqui aqueles objetos que nos afetam de alegria ou de tristeza, apenas pelo fato de terem qualquer traço de semelhança com aqueles que habitualmente nos afetam com essas afecções, como o demonstrarei nas *proposições* seguintes. Sei bem que os primeiros autores que introduziram os nomes de simpatia e de antipatia quiseram significar com isso certas qualidades ocultas das coisas; creio, todavia, que nos é permitido também designar com essas palavras qualidades aparentes ou mesmo manifestas.

PROPOSIÇÃO XVI

Apenas porque imaginamos que uma coisa tem algo de semelhante com um objeto que habitualmente afeta a alma de alegria ou de tristeza, e embora aquilo por que essa coisa se assemelha a esse objeto não seja a causa eficiente dessas afecções, amaremos, todavia, essa coisa ou odiá-la-emos.

DEMONSTRAÇÃO

Consideramos como uma afecção de alegria ou de tristeza no próprio objeto *(por hipótese)* o traço de semelhança que a coisa tem com o objeto; por conseqüência *(pela proposição 14 desta parte)*, quando a alma for afetada pela imagem desse traço, experimentará imediatamente uma ou outra dessas afecções; e, conseqüentemente, a coisa que percebemos ter essa semelhança será *(pela proposição 15 desta parte)*, por acidente, causa de alegria ou de tristeza. E, por conseqüência *(pelo corolário da proposição precedente)*, embora esse traço pelo qual ela se assemelha ao objeto não seja a causa eficiente dessas afecções, amá-la-emos ou odiá-la-emos. *Q. e. d.*

PROPOSIÇÃO XVII

Se imaginamos que uma coisa, que habitualmente nos faz experimentar uma afecção de tristeza, tem qualquer traço de semelhança com outra que habitualmente nos faz experimentar uma afecção de alegria igualmente grande, odiá-la-emos e amá-la-emos ao mesmo tempo.

DEMONSTRAÇÃO

Com efeito, essa coisa é *(por hipótese)* por si mesma causa de tristeza, e *(pelo escólio da proposição 13 desta parte)*, enquanto a imaginamos com essa afecção, odiamo-la; além disso, enquanto imaginamos que ela tem qualquer traço de semelhança com outra que habitualmente nos faz experimentar uma afecção de alegria igualmente grande, amá-la-emos *(pela proposição precedente)* com um igual impulso de alegria; por conseqüência, odiá-la-emos e amá-la-emos ao mesmo tempo. *Q. e. d.*

ESCÓLIO

Aquele *estado de alma que nasce de duas afecções contrárias* chama-se *flutuação da alma*, a qual está para a afecção como a dúvida para a imaginação *(ver escólio da proposição 44 da Parte II)*; e a flutuação da alma e a dúvida não diferem senão segundo o mais e o menos. Deve observar-se que se, na *proposição* precedente, deduzi as flutuações da alma de causas que, das duas afecções, produzem uma por si mesmas e a outra por acidente, fi-lo porque assim mais facilmente podiam ser deduzidas das *proposições* precedentes, mas não porque negue que as flutuações da alma nasçam, a maioria das vezes, de um objeto que é causa eficiente de uma e outra afecção. Com efeito, o corpo humano *(pelo postulado 1 da Parte II)* é composto de um grande número de indivíduos de natureza diversa e, por conseqüência *(pelo axioma 1, a seguir ao lema 3, que vem a seguir à proposição 13 da Parte II)*, pode ser afetado de maneiras muito numerosas e diversas por um só e mesmo corpo e, inversamente, uma vez que uma só e mesma coisa pode ser afetada de numerosas maneiras, poderá, portanto, afetar também uma só e mesma parte do corpo de maneiras múltiplas e diversas. Por estas explicações, podemos conceber facilmente que um só e mesmo objeto pode ser a causa de afecções múltiplas e contrárias.

PROPOSIÇÃO XVIII

O homem experimenta pela imagem de uma coisa passada ou futura a mesma afecção de alegria ou de tristeza que pela imagem de uma coisa presente.

DEMONSTRAÇÃO

Por tanto tempo quanto o homem é afetado pela imagem de uma coisa, considerá-la-á como presente, ainda que ela não exista *(pela proposição 17 da Parte II e seu corolário)*, e não a imagina como passada ou futura senão na medida em que a imagem dessa coisa está junto à imagem do tempo passado ou futuro *(ver escólio da proposição 44 da Parte II); considerada em si mesma, a imagem de uma coisa é, portanto, a mesma, quer se refira ao futuro ou ao passado, quer se refira ao presente; isto é (pelo corolário 2 da proposição 16 da Parte II)*, o estado do corpo, ou a sua afecção, é o mesmo, quer a imagem seja a de uma coisa passada ou futura, ou a de uma coisa presente. E, por conseqüência, a afecção de alegria e de tristeza será a mesma, quer a imagem seja a de uma coisa passada ou futura, ou a de uma coisa presente. *Q. e. d.*

ESCÓLIO I

Denomino aqui uma coisa passada ou futura enquanto fomos ou seremos afetados por ela. Por exemplo, enquanto a vimos ou a veremos; enquanto nos alimentou ou nos alimentará; enquanto nos feriu ou nos ferirá, etc. Com efeito, enquanto a imaginamos assim, afirmamos a sua existência; isto é, o corpo não experimenta nenhuma afecção que exclua a existência da coisa, e, por conseqüência *(pela proposição 17 da Parte II)*, o corpo é afetado pela imagem dessa coisa da mesma maneira que se ela estivesse presente. Como, todavia, a maioria das vezes acontece que aqueles que fizeram a experiência de um grande número de coisas, durante o tempo em que consideram uma coisa como futura ou passada, estão flutuantes e têm, quase sempre, o resultado por duvidoso *(ver escólio da proposição 44 da Parte II)*, daí resulta que as afecções nascidas de semelhantes imagens não são tão constantes, e são geralmente perturbadas pelas imagens de outras coisas, até que os homens se tornem mais seguros do resultado da coisa.

ESCÓLIO II

Pelo que acaba de ser dito, entendemos o que são a esperança, o medo, a segurança, o desespero, o contentamento e o remorso. Com efeito, *a esperança* não é senão *uma alegria instável, nascida da imagem de uma coisa futura ou passada, de cujo resultado duvidamos;* o *medo,* ao contrário, *é uma tristeza instável, nascida também da imagem de uma coisa duvidosa.* Se se retira a dúvida dessas afecções, a esperança transforma-se em *segurança* e o medo em *desespero,* a saber, *a alegria ou a tristeza nascida da imagem de uma coisa que tememos ou esperamos.* Em seguida, o *contentamento* é a *alegria nascida da imagem de uma coisa passada de cujo resultado duvidamos.* Enfim, o *remorso* é a *tristeza oposta ao contentamento.*

PROPOSIÇÃO XIX

Aquele que imagina que aquilo que ama é destruído ficará triste; se, ao contrário, imagina que aquilo que ama é conservado, alegrar-se-á.

DEMONSTRAÇÃO

A alma esforça-se, tanto quanto pode, por imaginar as coisas que aumentam ou favorecem a capacidade de agir do corpo *(pela proposição 12 desta parte),* isto é *(pelo escólio da proposição 13 desta parte),* as coisas que ela ama. Ora, a imaginação é favorecida pelo que põe a existência da coisa e, ao contrário, reduzida pelo que a exclui *(pela proposição 17 da Parte II).* Portanto, as imagens das coisas que põem a existência da coisa amada favorecem o esforço da alma pelo qual ela se esforça por imaginar a coisa amada, isto é *(pelo escólio da proposição 11 desta parte)*; afetam a alma de alegria; e, ao contrário, as coisas que excluem a existência da coisa amada reduzem esse esforço da alma, isto é *(pelo mesmo escólio),* afetam a alma de tristeza. Portanto, aquele que imagina que aquilo que ama é destruído ficará triste, etc. *Q. e. d.*

PROPOSIÇÃO XX

Aquele que imagina que aquilo que odeia é destruído alegrar-se-á.

DEMONSTRAÇÃO

A alma *(pela proposição 13 desta parte)* esforça-se por imaginar o que exclui a existência das coisas que diminuem ou reduzem a capacidade de agir do corpo; isto é *(pelo*

escólio da mesma proposição), esforça-se por imaginar o que exclui a existência das coisas que odeia; e, por conseguinte, a imagem do que exclui a existência da coisa que a alma odeia favorece esse esforço da alma, isto é *(pelo escólio da proposição 11 desta parte)*, afeta-a de alegria. Portanto, aquele que imagina que aquilo que odeia é destruído alegrar-se-á. *Q. e. d.*

Proposição XXI

Aquele que imagina aquilo que ama afetado de alegria ou de tristeza será igualmente afetado de alegria ou de tristeza; e ambas essas afecções serão maiores ou menores naquele que ama, conforme o forem na coisa amada.

DEMONSTRAÇÃO

As imagens das coisas *(como demonstramos na proposição 19 desta parte)*, que põem a existência da coisa amada, favorecem o esforço da alma pelo qual ela se esforça por imaginar essas coisas. Ora, a alegria põe a existência da coisa que esperimenta essa alegria, e isso tanto mais quanto a afecção de alegria é maior, pois ela é *(pelo corolário da proposição 11 desta parte)* uma passagem para uma maior perfeição. Portanto, a imagem da alegria da coisa amada favorece, naquele que ama, o esforço da alma, isto é *(pelo escólio da proposição 11 desta parte)*, afeta de alegria aquele que ama, e de uma alegria tanto maior quanto essa afecção for maior na coisa amada — o que constitui a primeira parte da *proposição* a demonstrar. Além disso, quando uma coisa é afetada de tristeza, nessa medida ela é destruída, e isso tanto mais quanto é afetada de uma tristeza maior *(pelo mesmo escólio da proposição 11 desta parte)*; por conseqüência (pela proposição 19 desta parte), aquele que imagina que aquilo que ama é afetado de tristeza, será igualmente afetado por ela, e isso tanto mais quanto maior for essa afecção na coisa amada. *Q. e. d*

Proposição XXII

Se imaginarmos que alguém afeta de alegria a coisa que amamos, seremos afetados de amor para com ele. Se, ao contrário, imaginamos que ele a afeta de tristeza, seremos, ao contrário, afetados de ódio contra ele.

DEMONSTRAÇÃO

Aquele que afeta de alegria ou de tristeza a coisa que amamos afeta-nos também de alegria ou de tristeza, uma vez que imaginamos a coisa que amamos afetada dessa alegria ou dessa tristeza *(pela proposição precedente)*. Ora, supõe-se que a idéia de uma causa exterior acompanha essa alegria ou essa tristeza. Portanto *(pelo escólio da proposição 13 desta parte)*, se imaginamos que alguém afeta de alegria ou de tristeza a coisa a que amamos, seremos afetados para com ele de amor ou de ódio. *Q. e. d.*

ESCÓLIO

A *proposição 21* explica-nos o que é a *comiseração*, que pode definir-se: *a tristeza nascida do desgosto de outrem.* Quanto ao nome a dar à alegria que nasce do bem de outrem, ignoro-o. Além disso, chamaremos *favor* o *amor para com aquele que faz bem a outrem* e, ao contrário, *indignação* o *ódio para com aquele que faz mal a outrem.*

Enfim, deve observar-se que não temos comiseração apenas por uma coisa que amamos *(como mostramos na proposição 21 desta parte),* mas também por uma coisa relativamente à qual não tivemos ainda qualquer afecção, desde que a consideremos semelhante a nós (como o mostrarei mais adiante). E, por conseqüência, vemos também com favor aquele que fez bem ao nosso semelhante e, ao contrário, indignamo-nos contra aquele que lhe fez mal.

PROPOSIÇÃO XXIII

Aquele que imagina aquilo a que tem ódio como afetado de tristeza experimentará alegria; se, ao contrário, o imagina como afetado de alegria, ficará triste; e ambas essas afecções serão maiores ou menores, conforme o seu contrário for maior ou menor na coisa odiada.

DEMONSTRAÇÃO

Na medida em que uma coisa odiada é afetada de tristeza, é destruída e isso tanto mais quanto é afetada de uma tristeza maior *(pelo escólio da proposição 11 desta parte).* Portanto, *(pela proposição 20 desta parte),* aquele que imagina que a coisa que odeia é afetada de tristeza será, ao contrário, afetado de alegria, e de uma alegria tanto maior quanto imagina a coisa odiada como afetada de uma tristeza maior — o que constitui a primeira parte da *proposição* a demonstrar. Por outro lado, a alegria *(pelo mesmo escólio da proposição 11 desta parte)* põe a existência da coisa alegre, e isso tanto mais quanto maior é concebida a alegria. Portanto, se alguém imagina aquilo que odeia afetado de alegria, essa imaginação *(pela proposição 13 desta parte)* reduzirá o seu esforço, isto é *(pelo escólio da proposição 11 desta parte),* ele será afetado de tristeza, etc. *Q. e. d.*

ESCÓLIO

Essa alegria não pode ser sólida e sem um conflito interior. Com efeito *(como, em breve, demonstrarei na proposição 27 desta parte),* enquanto se imagina que uma coisa semelhante a si é afetada por uma afecção de tristeza, deve ficar-se triste; e inversamente, se ela é imaginada afetada de alegria. Mas, aqui, apenas temos em vista o ódio.

PROPOSIÇÃO XXIV

Se imaginamos que alguém afeta de alegria uma coisa que nós odiamos, seremos também afetados de ódio para com ele. Se, ao contrário, imaginamos que ele a afeta de tristeza, seremos afetados de amor para com ele.

DEMONSTRAÇÃO

Esta *proposição* demonstra-se da mesma maneira que a *proposição 22* desta parte *(ver demonstração).*

ESCÓLIO

Essas afecções de ódio e as semelhantes a ela relacionam-se com a inveja que, por conseguinte, não é senão o *próprio ódio, na medida em que se considera que dispõe o homem de tal maneira que ele se alegre com o mal de outrem e, ao contrário, se entristeça com o seu bem.*

PROPOSIÇÃO XXV

Esforçamo-nos por afirmar de nós e da coisa amada tudo o que imaginamos que a afeta ou nos afeta de alegria; e, ao contrário, esforçamo-nos por negar tudo o que imaginamos que a afeta ou nos afeta de tristeza.

DEMONSTRAÇÃO

O que imaginamos que afeta a coisa amada de alegria ou de tristeza afeta-nos também a nós de alegria ou de tristeza *(pela proposição 21 desta parte)*. Ora, a alma *(pela proposição 12 desta parte)* esforça-se, tanto quanto pode, por imaginar o que nos afeta de alegria; isto é *(pela proposição 17 da Parte II e seu corolário)*, por considerá-lo como presente; e, ao contrário *(pela proposição 13 desta parte)*, por excluir a existência do que nos afeta de tristeza. Portanto, esforçamo-nos por afirmar de nós e da coisa amada tudo o que imaginamos que a afeta ou nos afeta de alegria, e inversamente. *Q. e. d.*

PROPOSIÇÃO XXVI

Esforçamo-nos por afirmar de uma coisa que odiamos tudo o que imaginamos que a afeta de tristeza, e, ao contrário, por negar tudo o que imaginamos que a afeta de alegria.

DEMONSTRAÇÃO

Esta *proposição* segue-se da *proposição 23*, como a precedente da *proposição 21* desta parte.

ESCÓLIO

Por aqui vemos que acontece facilmente que o homem tem de si mesmo e da coisa amada uma opinião mais vantajosa do que seria justo, e, ao contrário, da coisa odiada uma opinião menos vantajosa do que seria justo. Essa imaginação, enquanto se aplica ao homem que tem de si mesmo uma opinião mais vantajosa do que seria justo, chama-se *orgulho*, e é uma espécie de delírio, pois o homem sonha, com os olhos abertos, que pode fazer tudo o que atinge apenas com a imaginação, considera-o como real, e exalta-se com isso, enquanto que não é capaz de imaginar o que exclui a existência disso e limita a sua própria capacidade de ação. Portanto, o *orgulho* é *uma alegria nascida do fato de um homem ter de si mesmo uma opinião mais avantajada que o que seria justo*. Por outro lado, *a alegria que nasce do fato de o homem ter acerca de outro uma opinião mais avantajada que o que seria justo* chama-se *estima;* e, enfim, chama-se *desestima* aquela que *nasce do fato de um homem ter acerca de outro uma opinião menos avantajada do que seria justo.*

PROPOSIÇÃO XXVII

Se imaginamos que uma coisa semelhante a nós, e pela qual não experimentamos qualquer afecção, é afetada de uma afecção qualquer, apenas por esse fato somos afetados de uma afecção semelhante.

DEMONSTRAÇÃO

As imagens das coisas são afecções do corpo humano cujas idéias nos representam os corpos exteriores como presentes *(pelo escólio da proposição 17 da Parte II);* isto é *(pela proposição 16 da Parte II)*, cujas idéias envolvem a natureza do nosso corpo e, ao

mesmo tempo, a natureza de um corpo exterior. Portanto, se a natureza de um corpo exterior é semelhante à do nosso corpo, a idéia do corpo exterior que imaginamos envolve uma afecção do nosso corpo semelhante à do corpo exterior; e, conseqüentemente, se imaginamos alguém semelhante a nós como afetado de qualquer afecção, essa imaginação envolverá uma afecção semelhante do nosso corpo. Portanto, pelo fato de que imaginamos que uma coisa semelhante a nós experimenta qualquer afecção, experimentamos uma afecção semelhante à sua. Ao contrário, se odiamos uma coisa semelhante a nós *(pela proposição 23 desta parte),* experimentaremos, na medida do nosso ódio, uma afecção contrária, mas não semelhante à sua. *Q. e. d.*

ESCÓLIO

Esta imitação das afecções, quando se refere à tristeza, chama-se *comiseração (ver, a este propósito, o escólio da proposição 22 desta parte);* mas, referida ao desejo, chama-se *emulação,* a qual não é senão o *desejo de uma coisa gerado em nós pelo fato de imaginarmos que outros seres semelhantes a nós têm esse mesmo desejo.*

COROLÁRIO I

Se imaginamos que alguém, relativamente ao qual não experimentamos qualquer afecção, afeta de alegria uma coisa semelhante a nós, seremos afetados de amor para com ele. Se, ao contrário, imaginamos que ele a afeta de tristeza, seremos afetados de ódio para com ele.

DEMONSTRAÇÃO

Isto demonstra-se pela *proposição* precedente, do mesmo modo que a *proposição 22* desta parte pela *proposição 21.*

COROLÁRIO II

Se uma coisa nos inspira comiseração, não podemos odiá-la por causa da tristeza de que a sua miséria nos afeta.

DEMONSTRAÇÃO

Com efeito, se, por esse fato, pudéssemos odiá-la, então *(pela proposição 23 desta parte)* alegrar-nos-íamos com a sua tristeza, o que é contrário à hipótese

COROLÁRIO III

Se uma coisa nos inspira comiseração, esforçar-nos-emos, tanto quanto possível, por libertá-la da sua miséria.

DEMONSTRAÇÃO

O que afeta de tristeza a coisa que nos inspira comiseração afeta-nos de uma tristeza semelhante *(pela proposição precedente).* Por conseqüência, esforçar-nos-emos por nos recordar de tudo o que suprime a existência dessa coisa ou a destrói *(pela proposição 13 desta parte),* isto é *(pela proposição 9 desta parte),* desejaremos destruir essa coisa ou seremos determinados a destruí-la; e, por conseqüência, esforçar-nos-emos por libertar da sua miséria a coisa que nos inspira comiseração. *Q. e. d.*

ESCÓLIO

Esta vontade ou apetite de fazer bem, que nasce da nossa comiseração para com a coisa a que queremos fazer bem, chama-se *benevolência,* a qual, por conseqüência, não

é senão um *desejo nascido da comiseração.* Pelo que diz respeito ao amor e ao ódio para com aquele que faz bem ou mal à coisa que imaginamos semelhante a nós, além disso, o *escólio* da *proposição 22* desta parte.

PROPOSIÇÃO XXVIII

Tudo o que imaginamos que conduz à alegria, esforçar-nos-emos por fazer de modo a que se produza; mas tudo o que imaginamos que lhe é contrário ou conduz à tristeza, esforçar-nos-emos por afastá-lo ou destruí-lo.

DEMONSTRAÇÃO

O que imaginamos que conduz à alegria, esforçamo-nos, tanto quanto podemos, por imaginá-lo *(pela proposição 12 desta parte),* isto é *(pela proposição 17 da Parte II),* esforçamo-nos, tanto quanto podemos, por considerá-lo como presente ou como existente em ato. Ora, entre o esforço da alma, ou a sua capacidade de pensar, e o esforço do corpo, ou a sua capacidade de agir, há, por natureza, paridade e simultaneidade *(como se segue claramente do corolário da proposição 7 e do corolário da proposição 11 da Parte II).* Portanto, fazemos absolutamente esforço para que isso exista, isto é *(o que equivale ao mesmo, pelo escólio da proposição 9 desta parte),* desejamos isso e tendemos para isso, o que constitui a primeira parte da *proposição* a demonstrar. Por outro lado, se imaginamos que o que cremos ser causa de tristeza, isto é *(pelo escólio da proposição 13 desta parte),* o que odiamos, é destruído, alegrar-nos-emos *(pela proposição 20 desta parte);* por conseqüência, esforçar-nos-emos por destruí-lo *(pela primeira parte desta demonstração),* isto é *(pela proposição 13 desta parte),* por afastá-lo de nós, a fim de o não considerar como presente — o que constitui a segunda parte da *proposição* a demonstrar. Portanto, tudo o que imaginamos, etc. *Q. e. d.*

PROPOSIÇÃO XXIX

Esforçar-nos-emos também por fazer tudo o que imaginamos que os homens[1] *verão com alegria e, ao contrário, teremos repugnância em fazer aquilo por que imaginamos que os homens têm repugnância.*

DEMONSTRAÇÃO

Pelo fato de imaginarmos que os homens amam uma coisa ou a odeiam, amá-la-emos ou odiá-la-emos *(pela proposição 27 desta parte),* isto é *(pelo escólio da proposição 13 desta parte),* por esse mesmo fato, a presença dessa coisa alegrar-nos-á ou entristecer-nos-á. Por conseqüência *(pela proposição precedente),* esforçar-nos-emos por fazer tudo o que imaginamos que os homens amam ou verão com alegria, etc. *Q. e. d.*

ESCÓLIO

Este esforço, quer para fazer uma coisa, quer também para evitar fazê-la, com o único objetivo de agradar aos homens, chama-se *ambição,* sobretudo quando nos esforçamos por agradar ao vulgo com tanto ardor que fazemos certas coisas, ou evitamos

[1] Deve-se entender aqui e nas proposições seguintes os homens relativamente aos quais não experimentamos qualquer afecção. (N. do A.)

fazê-las, mesmo com prejuízo nosso ou de outrem; nos outros casos, tem-se o hábito de chamar-lhe *civilidade.* Por outro lado, à alegria que experimentamos ao imaginar a ação de outrem pela qual ele se esforça por nos ser agradável, chamo *louvor;* à tristeza que experimentamos quando temos aversão pela ação de outrem, chamo *censura.*

PROPOSIÇÃO XXX

Se alguém fez qualquer coisa que imagina que afeta os outros de alegria, será afetado de uma alegria acompanhada da idéia de si mesmo como causa, isto é, contemplar-se-á a si mesmo com alegria. Mas, se ele fez qualquer coisa que imagina que afeta os outros de tristeza, contemplar-se-á, ao contrário, com tristeza.

DEMONSTRAÇÃO

Aquele que imagina que afeta os outros de alegria ou de tristeza apenas por isso *(pela proposição 27 desta parte)* será afetado de alegria ou tristeza. Ora, como o homem *(pelas proposições 19 e 23 da Parte II)* tem consciência de si mesmo pelas afecções por que é determinado a agir, aquele que fez qualquer coisa que imagina que afeta os outros de alegria será, portanto, afetado de alegria, com consciência de si mesmo como causa, isto é, contemplar-se-á a si mesmo com alegria, e inversamente. *Q. e. d.*

ESCÓLIO

Sendo o amor *(pelo escólio da proposição 13 desta parte)* uma alegria acompanhada da idéia de uma causa exterior, e o ódio uma tristeza acompanhada igualmente da idéia de uma causa exterior, essa alegria e essa tristeza serão, por conseqüência, espécies de amor e de ódio. Mas, uma vez que o amor e o ódio se referem aos objetos exteriores, designaremos aqui essas afecções por nomes: à alegria acompanhada de uma causa interna chamamos *glória;* e à tristeza que lhe é contrária, quando a alegria ou a tristeza nasce do fato de os homens se julgarem louvados ou censurados, chamaremos *vergonha.* Nos outros casos, à alegria acompanhada da idéia de uma causa interna chamarei *repouso íntimo,* e, à tristeza que lhe é contrária, chamarei *arrependimento.* Além disso, como *(pelo corolário da proposição 17 da Parte II)* pode acontecer que a alegria com que alguém imagina que afeta os outros não seja imaginária, e *(pela proposição 25 desta parte)* que cada um se esforce por imaginar, acerca de si mesmo, tudo o que imagina que o afeta de alegria, pode acontecer facilmente que o glorioso seja orgulhoso e imagine que é agradável para toda gente quando, na realidade, é insuportável.

PROPOSIÇÃO XXXI

Se imaginamos que alguém ama, ou deseja, ou odeia o que nós próprios amamos, desejamos, ou odiamos, só por esse fato, é com maior força que amaremos, etc. Se, ao contrário, imaginamos que ele sente repugnância por aquilo que amamos, ou inversamente, experimentamos, então, a paixão chamada flutuação da alma.

DEMONSTRAÇÃO

Só pelo fato de imaginarmos que alguém ama qualquer coisa, amaremos essa coisa *(pela proposição 27 desta parte);* ora, supomos que a amamos independentemente disso; vem, portanto, juntar-se ao amor uma nova causa pela qual ele é favorecido; e, por

conseqüência, só por isso, amaremos com mais força o que amávamos já. Se, além disso, imaginarmos que alguém tem aversão por qualquer coisa, teremos aversão por essa coisa *(pela mesma proposição).* Se supomos que nesse momento a amamos, teremos, ao mesmo tempo, por essa mesma coisa, amor e aversão, isto é, *(ver o escólio da proposição 17 desta parte),* experimentaremos a paixão chamada flutuação da alma. *Q. e. d.*

COROLÁRIO

Segue-se daí e da *proposição 28* desta parte que cada um faz esforço, tanto quanto está em seu poder, para que os outros amem o que ele ama e odeiem o que odeia. Daí dizer o poeta:[2]

Esperemos em conjunto; temamos em conjunto, amando;
É de um coração de ferro amar aquilo que outro abandona.

ESCÓLIO

Este esforço para fazer com que cada um aprove o que amamos ou odiamos é, na verdade, ambição *(ver o escólio da proposição 29 desta parte);* vemos, assim, que cada um, por natureza, deseja que os outros vivam segundo as suas idéias, e, como todos têm o mesmo desejo, acontece que se incomodam uns aos outros; e porque todos querem ser louvados ou amados por todos, daí resulta um ódio mútuo.

Proposição XXXII

Se imaginamos que alguém se alegra com uma coisa que não pode ser possuída senão por um só, esforçar-nos-emos por fazer de maneira que ele não possua essa coisa.

DEMONSTRAÇÃO

Apenas pelo fato de imaginarmos que alguém se alegra com uma coisa *(pela proposição 27 desta parte e pelo seu corolário 1),* amaremos essa coisa e desejaremos alegrarnos com ela. Ora *(por hipótese),* imaginamos que obsta à nossa alegria o fato de esse alguém se alegrar com essa coisa. Portanto *(pela proposição 28 desta parte),* esforçarnos-emos por que ele a não possua. *Q. e. d.*

ESCÓLIO

Vemos, assim, como os homens são geralmente dispostos, por natureza, a ter comiseração daqueles que são infelizes e a invejar aqueles que são felizes, e *(pela proposição precedente)* a invejá-los com um ódio tanto maior quanto mais amam a coisa que imaginam na posse de outro. Vemos, além disso, que, da mesma propriedade da natureza humana de onde se segue que os homens são misericordiosos, segue-se igualmente que são invejosos e ambiciosos. Enfim, se quisermos atender à experiência, veremos que ela ensina todas estas coisas, sobretudo se dirigirmos a nossa atenção para os primeiros anos da nossa vida. Na verdade, as crianças, porque o seu corpo está de certo modo num equilíbrio contínuo, riem ou choram apenas porque vêem as outras rir ou chorar; tudo o que vêem fazer aos outros, desejam imediatamente imitá-lo, e, enfim, desejam para si todas as coisas que imaginam que dão prazer aos outros; e isso porque, como dissemos, as imagens das coisas são as afecções do corpo humano, isto é, os modos pelos quais o corpo é afetado pelas causas externas e disposto a fazer isto ou aquilo.

[2] Ovídio, *Amor,* II, 19, mudada a ordem dos versos. (N. do T.)

PROPOSIÇÃO XXXIII

Quando amamos uma coisa semelhante a nós, esforçamo-nos, tanto quanto podemos, por fazer com que, por sua vez, ela nos ame também.

DEMONSTRAÇÃO

Se amamos uma coisa acima de todas as outras, esforçamo-nos, tanto quanto podemos, por imaginá-la *(pela proposição 12 desta parte).* Se, portanto, a coisa é semelhante a nós, esforçar-nos-emos por afetá-la de alegria mais que as outras *(pela proposição 29 desta parte);* por outras palavras, esforçar-nos-emos, tanto quanto pudermos, por fazer com que a coisa amada seja afetada de alegria acompanhada da idéia de nós mesmos, isto é *(pelo escólio da proposição 13 desta parte),* que, por sua vez, ela nos ame também. *Q. e. d.*

PROPOSIÇÃO XXXIV

Quanto maior é a afecção que imaginamos que a coisa amada experimenta para conosco, tanto mais nos gloriaremos.

DEMONSTRAÇÃO

Esforçamo-nos *(pela proposição precedente),* tanto quanto podemos, por fazer com que a coisa amada nos ame por sua vez também; isto é *(pelo escólio da proposição 13 desta parte),* que a coisa amada seja afetada de alegria, acompanhada da idéia da nossa pessoa. Portanto, quanto maior é a alegria de que imaginamos que a coisa é afetada por nossa causa, tanto mais esse esforço é favorecido, isto é *(pela proposição 2 desta parte e seu escólio),* tanto maior é a alegria de que somos afetados. Ora, uma vez que a nossa alegria provém de que afetamos de alegria um dos nossos semelhantes, contemplamo-nos a nós mesmos com alegria *(pela proposição 30 desta parte).* Portanto, quanto maior é a afecção que imaginamos que a coisa amada experimenta para conosco, tanto maior é a alegria com que contemplamos a nós mesmos, isto é *(pelo escólio da proposição 30 desta parte),* tanto mais nos gloriaremos. *Q. e. d.*

PROPOSIÇÃO XXXV

Se alguém imagina que a coisa amada se une a outro pelo mesmo laço de amizade ou por um laço mais estreito ainda que aquele com que ele a fruía sozinho, será afetado de ódio para com a coisa amada e invejará o outro.

DEMONSTRAÇÃO

Quanto maior é o amor de que imagina afetada para consigo a coisa amada, tanto mais se gloriará *(pela proposição 30 desta parte),* isto é *(pelo escólio da proposição 30 desta parte),* tanto mais se alegrará; por conseqüência *(pela proposição 28 desta parte),* esforçar-se-á, tanto quanto puder, por imaginar a coisa amada unida a ele o mais estreitamente possível; e esse esforço ou apetite é ainda aumentado se ele imagina que outro deseja para si a coisa amada *(pela proposição 31 desta parte).* Ora, supõe-se que esse esforço ou apetite é reduzido pela imagem da coisa amada, acompanhada da imagem daquele a que ela se junta; portanto *(pelo escólio da proposição 2 desta parte),* por esse fato, ele será afetado de tristeza, acompanhada de idéia da coisa amada como causa, e,

ao mesmo tempo, da imagem do outro, isto é *(pelo escólio da proposição 13 desta parte)*, será afetado de ódio para com a coisa amada, e, ao mesmo tempo, para com o outro *(pelo corolário da proposição 15 desta parte)*, de quem, além disso *(pela proposição 23 desta parte)*, terá inveja, uma vez que ele se deleita com a coisa amada. *Q. e. d.*

ESCÓLIO

Esse ódio para com a coisa amada, junto à inveja, chama-se *ciúme*, o qual, por conseqüência, não é senão uma flutuação da alma nascida do amor e do ódio simultâneos, acompanhados da idéia de um outro a que se tem inveja. Além disso, esse ódio para com a coisa amada é maior na proporção da alegria de que o ciumento costumava ser afetado pelo amor que lhe dedicava a coisa amada, e também na proporção do sentimento de que estava afetado para com aquele a que imagina que a coisa amada se juntou. Com efeito, só pelo fato de odiar este último odiará a coisa amada *(pela proposição 24 desta parte)*, pois imagina-a afetando de alegria aquele que ele odeia; e também *(pelo corolário da proposição 15 desta parte)* porque é forçado a associar a imagem da coisa amada à imagem daquele que odeia. Este motivo encontra-se freqüentemente no amor para com a mulher; com efeito, aquele que imagina que a mulher que ama se entrega a outro não somente fica triste, porque o seu próprio apetite é entravado, mas ainda ganha aversão à coisa amada, porque é forçado a associar a imagem dela à das partes vergonhosas e das excreções do outro. A isto, enfim, acrescenta-se que o ciumento já não é acolhido pela coisa amada com a mesma face que ela costumava oferecer-lhe, o que contrista também o amante, como demonstrarei imediatamente.

PROPOSIÇÃO XXXVI

Aquele que se recorda de uma coisa com que uma vez se deleitou deseja possuí-la com as mesmas circunstâncias que da primeira vez em que se deleitou com ela.

DEMONSTRAÇÃO

Tudo o que o homem viu ao mesmo tempo que a coisa com que se deleitou *(pela proposição 15 desta parte)* será, por acidente, causa de alegria; por conseqüência *(pela proposição 28 desta parte)*, desejará possuir tudo isso ao mesmo tempo que a coisa com que se deleitou; por outras palavras, desejará possuir a coisa com as mesmas circunstâncias que da primeira vez em que se deleitou com ela. *Q. e. d.*

COROLÁRIO

Por conseqüência, se aquele que ama descobre que uma dessas circunstâncias falta, ficará triste.

DEMONSTRAÇÃO

Na verdade, na medida em que descobre que uma circunstância qualquer falta, imagina algo que exclui a existência das coisas. Ora, como deseja por amor essa coisa ou circunstância *(pela proposição 19 desta parte)*, na medida em que imagina que ela falta, ficará triste. *Q. e. d.*

ESCÓLIO

Essa tristeza, enquanto se refere à ausência do que amamos, chama-se *desejo frustrado*.

PROPOSIÇÃO XXXVII

O desejo que nasce da tristeza ou da alegria, do ódio ou do amor, é tanto maior quanto a afecção é maior.

DEMONSTRAÇÃO

A tristeza diminui ou reduz a capacidade de agir do homem *(pelo escólio da proposição 2 desta parte),* isto é *(pela proposição 7 desta parte),* o esforço pelo qual o homem tende a perseverar no seu ser; e, por conseqüência *(pela proposição 5 desta parte),* é contrária a esse esforço; e tudo o que se esforça por fazer o homem afetado de tristeza é afastar a tristeza. Ora *(pela definição de tristeza),* quanto maior é a tristeza, tanto mais é necessário opor-lhe uma parte mais considerável da capacidade de agir do homem. Portanto, quanto maior é a tristeza tanto maior é a capacidade de agir com a qual o homem se esforça por afastar a tristeza; isto é *(pelo escólio da proposição 9 desta parte),* tanto maior é o desejo ou apetite com que se esforçará por afastar a tristeza. Além disso, uma vez que a alegria *(pelo mesmo escólio da proposição 11 desta parte)* aumenta ou favorece a capacidade de agir do homem, demonstra-se facilmente, pela mesma via, que o homem afetado de alegria não deseja senão conservar essa alegria, e isso com um desejo tanto maior quanto maior é a alegria. Enfim, uma vez que o ódio e o amor são as próprias afecções de alegria ou de tristeza, segue-se, do mesmo modo, que o esforço, o apetite ou desejo, que nasce do ódio ou do amor, será maior na proporção desse ódio e desse amor. *Q. e. d.*

PROPOSIÇÃO XXXVIII

Se alguém começa a odiar a coisa amada de tal maneira qHf o amor seja completamente destruído, terá por ela, por um motivo igual, um ódi9 mai9r do que se nunca a tivesse amado, e tanto maior quanto o amor anterior era maior.

DEMONSTRAÇÃO

Na verdade, se alguém começa a odiar a coisa que ama, é reduzido um número maior dos seus apetites do que se ele jamais a tivesse amado. O amor, com efeito, é uma alegria *(pelo escólio da proposição 13 desta parte)* que o homem, tanto quanto pode *(pela proposição 28 desta parte),* se esforça por conservar; e isso *(pelo mesmo escólio)* considerando a coisa amada como presente, e afetando-a de alegria *(pela proposição 21 desta parte),* tanto quanto pode; e esse esforço *(pela proposição precedente)* é tanto maior quanto o amor é maior, assim como o esforço para fazer com que a coisa amada o ame por sua vez *(ver proposição 33 festa parte).* Mas esses esforços são entravados pelo ódio para com a coisa amada *(pelo corolário da proposição 13 e pela proposição 23 desta parte);* portanto, aquele que ama *(pelo escólio da proposição 11 desta parte)* será, por essa razão ainda, afetado de tristeza, e de uma tristeza tanto maior quanto o amor tinha sido maior; isto é, além da tristeza que foi causa do ódio, nasce outra do fato de ele ter amado a coisa; e, por conseqüência, considerará a coisa amada com uma afecção de tristeza maior, isto é *(pelo escólio da proposição 13 desta parte),* experimentará para com ela um ódio maior do que se nunca a tivesse amado, e tanto maior quanto o seu amor anterior era maior. *Q. e. d.*

PROPOSIÇÃO XXXIX

Aquele que odeia alguém esforçar-se-á por fazer-lhe mal, a não ser que receie que daí resulte para si um mal maior; e, ao contrário, aquele que ama alguém esforçar-se-á, pela mesma lei, por fazer-lhe bem.

DEMONSTRAÇÃO

Odiar alguém é *(pelo escólio da proposição 13 desta parte)* imaginar alguém como causa de tristeza; por conseqüência *(pela proposição 28 desta parte),* aquele que odeia alguém esforçar-se-á por repeli-lo ou destruí-lo. Mas, se receia que daí resulte para si algo de mais triste, ou (o que vem dar no mesmo) um mal maior, e se julga poder evitá-lo não fazendo àquele que odeia o mal que pensava em fazer-lhe, desejará *(pela proposição 28 desta parte)* abster-se de lhe fazer mal; e isso *(pela proposição 37 desta parte)* com um esforço maior que aquele que o levava a fazer mal e que, conseqüentemente, prevalecerá, como queríamos demonstrar.

A demonstração da segunda parte procede do mesmo modo. Portanto, aquele que odeia alguém, etc. *Q. e. d.*

ESCÓLIO

Por *bem* entendo aqui todo o gênero de alegria e tudo o que, além disso, a ela conduz, e principalmente tudo o que satisfaz ao desejo, qualquer que ele seja. Por *mal,* ao contrário, entendo todo o gênero de tristeza, e principalmente o que frustra o desejo. Com efeito, demonstramos acima *(escólio da proposição 9 desta parte)* que não desejamos uma coisa porque a julgamos boa, mas, ao contrário, chamamos boa à coisa que desejamos; conseqüentemente, chamamos má à coisa por que temos aversão. Cada um julga, assim, ou estima, segundo a sua afecção, o que é bom, o que é mau, o que é melhor, o que é pior, o que é ótimo, o que é péssimo. Assim, o avaro julga que a abundância de dinheiro é o que há de melhor e a pobreza o que há de pior. O ambicioso nada deseja tanto como a glória e nada teme tanto como a vergonha. Ao invejoso, enfim, nada é mais agradável que a infelicidade de outrem, e nada mais desagradável que a felicidade de outrem. E, assim, cada um julga, segundo a sua afecção, que uma coisa é boa ou má, útil ou inútil. Além disso, a afecção pela qual o homem é disposto a não querer o que quer ou a querer o que não quer chama-se temor, o qual, por conseqüência, não é senão o *medo na medida em que o homem é por ele disposto a evitar um mal que julga futuro, por um mal menor (ver proposição 28 desta parte).* Mas, se o mal que se teme é o pudor, então o temor chama-se *vergonha.* Enfim, se o desejo de evitar um mal futuro é entravado pelo temor de outro mal, de tal modo que o homem ignora qual dos dois prefere, então o medo chama-se *consternação,* principalmente quando ambos os males de que se tem medo são dos maiores.

PROPOSIÇÃO XL

Aquele que imagina que é odiado por alguém, e julga não lhe ter dado qualquer motivo para isso, odiá-lo-á por sua vez.

DEMONSTRAÇÃO

Aquele que imagina alguém afetado de ódio só por esse fato será igualmente afetado de ódio *(pela proposição 27 desta parte),* isto é *(pelo escólio da proposição 13 desta*

parte), de tristeza acompanhada da idéia de uma causa externa. Ora *(por hipótese),* ele não imagina nenhuma causa dessa tristeza, a não ser aquele que o odeia; portanto, pelo fato de que imagina que alguém o odeia será afetado de tristeza acompanhada da idéia daquele que o odeia; por outras palavras *(pelo mesmo escólio),* odiá-lo-á. *Q. e. d.*

ESCÓLIO

Mas, se imagina que deu uma justa causa de ódio, então *(pela proposição 30 desta parte e seu escólio)* será afetado de vergonha. Isso, porém *(pela proposição 25 desta parte),* acontece raras vezes. Além disso, essa reciprocidade de ódio pode nascer também do fato de o ódio ser seguido de um esforço para fazer mal àquele que se odeia *(pela proposição 39 desta parte).* Portanto, aquele que imagina que alguém odeia, imaginá-lo-á causa de um mal ou de uma tristeza; e, por conseqüência, será afetado de tristeza, ou medo, acompanhada, como causa, da idéia daquele que o odeia; por outras palavras, será afetado de ódio, como acima demonstramos.

COROLÁRIO I

Aquele que imagina aquele que ama afetado de ódio para consigo viverá um conflito de ódio e de amor simultâneos. Na verdade, enquanto imagina que é odiado *(pela proposição precedente),* ter-lhe-á ódio. Mas *(por hipótese),* nem por isso o ama menos; viverá, portanto, um conflito de ódio e de amor simultâneos.

COROLÁRIO II

Se alguém imagina que um mal lhe foi feito, por ódio, por uma pessoa pela qual antes não experimentou qualquer afecção, imediatamente se esforçará por lhe fazer o mesmo mal.

DEMONSTRAÇÃO

Aquele que imagina alguém afetado de ódio para consigo também o odiará *(pela proposição precedente)* e *(pela proposição 26 desta parte)* esforça-se por se recordar de tudo o que pode afetar essa pessoa de tristeza, e *(pela proposição 39 desta parte)* aplicar-se-á a fazer-lho sofrer. Mas *(por hipótese)* a primeira coisa dessa natureza que imagina é o mal que foi feito a ele mesmo. Portanto, imediatamente se esforçará por lhe fazer sofrer esse mesmo mal. *Q. e. d.*

ESCÓLIO

O esforço para fazer mal àquele que odiamos chama-se *cólera;* e o esforço por retribuir o mal que nos foi feito chama-se *vingança.*

PROPOSIÇÃO XLI

Se alguém imagina que é amado por uma pessoa e julga não lhe ter dado nenhum motivo para isso (o que, em virtude do corolário da proposição 15 e em virtude da proposição 16 desta parte, pode acontecer), *amará também essa pessoa por sua vez.*

DEMONSTRAÇÃO

Esta *proposição* demonstra-se pela mesma via que a precedente, cujo *escólio* deve ver-se também.

ESCÓLIO

Mas aquele que julga ter dado uma justa causa de amor gloriar-se-á *(pela proposição 30 desta parte e seu escólio),* o que *(pela proposição 25 desta parte)* acontece muito freqüentemente; verifica-se o contrário, como dissemos, quando alguém imagina que outro o odeia *(ver o escólio da proposição precedente).* Além disso, esse amor recíproco, e, conseqüentemente *(pela proposição 39 desta parte),* o esforço para fazer bem àquele que nos ama e *(pela mesma proposição 39 desta parte)* se esforça por nos fazer o bem, chama-se *reconhecimento* ou *gratidão.* É evidente, portanto, que os homens são muito mais inclinados à vingança que a prestar um benefício.

COROLÁRIO

Aquele que imagina que é amado por aquele que odeia viverá num conflito de amor e de ódio simultâneos, o que se demonstra pela mesma via que o *corolário 1* da *proposição* precedente.

ESCÓLIO

Mas, se o ódio prevalece, esforçar-se-á por fazer mal àquele por quem é amado, afecção que se chama *crueldade,* sobretudo se crê que aquele que ama não forneceu nenhuma das causas ordinárias de ódio.

PROPOSIÇÃO XLII

Aquele que, impelido pelo amor ou pela esperança da glória, fez um bdnefício a alguém, ficará triste se vê que o seu benefício é recebido com ingratidão.

DEMONSTRAÇÃO

Aquele que ama uma coisa semelhante a si esforça-se, ˆanto quanso pode, por ser amado por ela *(pela proposição 33 desta parte).* Portanto, aquele que, por amor, fez bem a alguém, fê-lo porque desejava ser amado por sua vez, isto é *(pela proposiçao 34 desta parte),* com uma esperança de glória ou *(pelo escólio da proposição 30 desta parte)* dp alegria; por conseqüência *(pela proposição 12 desta parte),* esforçar-se-á, tanto quanto puder, por imaginar essa c ˜usa de glória ou por considerá-la como existente em ato. Ora *(por hipótese),* imagina outra coisa que exclui a existência dessa causa; portanso *(pela proposição 19 desta parte),* apenas por esse motivo ficará triste. *Q. e. d.*

PROPOSIÇÃO XLIII

O ódio é aumentado por um ódio recíproco e pode, ao contrário, ser destruído pelo amor.

DEMONSTRAÇÃO

Aquele que imagina que a pessoa que odeia é afetada de ódio para consigo, vê nascer por isso mesmo *(pela proposição 40 desta parte)* um novo ódio, enquanto o primeiro *(por hipótese)* dura ainda. Mas se, ao contrário, imagina que essa mesma pessoa é afetada de amor para consigo, enquanto imagina isso, contempla-se a si mesmo com alegria *(pela proposição 30 desta parte)* e, nessa medida *(pela proposição 29 desta parte),* esforçar-se-á por lhe agradar, isto é *(pela proposição 41 desta parte),* esforçar-se-á por não a odiar e por não a afetar de nenhuma tristeza; e esse esforço *(pela proposição 37 desta parte)* será maior ou menor, na proporção da afecção de onde nasce; e, por conseqüência,

se é maior que aquele que nasce do ódio em virtude do qual o homem se esforça por afetar de tristeza a coisa que odeia *(pela proposição 26 desta parte),* esse esforço sobrelevará o primeiro e fará desaparecer o ódio da alma. *Q. e. d.*

PROPOSIÇÃO XLIV

O ódio que é inteiramente vencido pelo amor transforma-se em amor; e, por essa razão, o amor é maior do que se o ódio o não houvesse precedido.

DEMONSTRAÇÃO

Procede da mesma maneira que a *proposição 38* dessa parte. Na verdade, aquele que começa a amar a coisa que odeia ou que habituamente contemplava com certeza, alegra-se apenas pelo fato de que ama, e a essa alegria que o amor envolve *(ver a sua definição no escólio da proposição 13 desta parte)* ajunta-se a que nasce do fato de que o esforço para repelir a tristeza que o ódio envolve *(como mostramos na proposição 37)* é inteiramente secundado; e isso acompanhado da idéia daquele que se odiou, como causa.

ESCÓLIO

Embora isso seja assim, todavia, ninguém se esforçará por odiar uma coisa ou por ser afetado de tristeza a fim de gozar dessa alegria maior; isto é, ninguém, na esperança de recuperar o dano a si causado, desejará causar dano a si mesmo, nem quererá estar doente na esperança da convalescença. Na verdade, cada um se esforçará sempre por conservar o seu ser e, tanto quanto está em seu poder, por repelir a tristeza. Mas se, ao contrário, pudesse conceber-se um homem que desejasse odiar alguém, a fim de, a seguir, experimentar por ele um amor maior, então ele desejaria odiá-lo sempre. Na verdade, quanto maior tiver sido o ódio maior será o amor; e, por conseqüência, ele desejaria sempre que o ódio aumentasse cada vez mais; e, pela mesma razão, o homem esforçar-se-ia por estar cada vez mais doente, a fim de, a seguir, gozar de uma alegria maior ao recuperar a saúde; e, por conseqüência, esforçar-se-ia por estar sempre doente, o que *(pela proposição 6 desta parte)* é absurdo.

PROPOSIÇÃO XLV

Se imaginamos que alguém semelhante a nós é afetado de ódio para com uma coisa semelhante a nós, que amamos, odiaremos esse alguém.

DEMONSTRAÇÃO

Na verdade, a coisa amada odeia, por sua vez, aquele que a odeia *(pela proposição 40 desta parte),* e assim, o amante que imagina que alguém odeia a coisa amada por isso mesmo imagina que a coisa amada é afetada de ódio, isto é *(pelo escólio da proposição 13 desta parte),* de tristeza; e, conseqüentemente *(pela proposição 21 desta parte),* ficará triste, e isso acompanhado da idéia daquele que odeia a coisa amada como causa, isto é *(pelo escólio da proposição 13 desta parte),* odiará esse outro. *Q. e. d.*

PROPOSIÇÃO XLVI

Se alguém foi afetado de alegria ou de tristeza por uma pessoa de uma classe ou nação diferente da sua, alegria ou tristeza acompanhada, como causa, da idéia dessa pes-

soa, sob o nome universal da classe ou nação, não somente amará ou odiará essa pessoa, mas também todas as da mesma classe ou da mesma nação.

DEMONSTRAÇÃO

A demonstração disto é evidente pela *proposição 16* desta parte.

PROPOSIÇÃO XLVII

A alegria que nasce do fato de imaginarmos que a coisa que odiamos é destruída, ou afetada por qualquer outro mal, não nasce sem uma certa tristeza da alma.

DEMONSTRAÇÃO

Isso é evidente pela *proposição 27* desta parte. Na verdade, enquanto imaginamos que uma coisa semelhante a nós é afetada de tristeza, nós próprios ficamos tristes.

ESCÓLIO

Esta *proposição* pode também ser demonstrada pelo *corolário* da *proposição 17* da Parte II. Com efeito, sempre que nos recordamos de uma coisa, mesmo quando ela não existe em ato, consideramo-la, todavia, como presente, e o corpo é afetado da mesma maneira; por conseguinte, na medida em que a memória da coisa odiada permanece viva, o homem é determinado a considerá-la com tristeza, e essa determinação, enquanto dura a imagem da coisa, é reduzida, mas não suprimida, pela recordação das coisas que excluem a existência da coisa odiada. Por conseqüência, o homem não se alegra senão na medida em que essa determinação é reduzida; daí resulta que essa alegria, que nasce do mal da coisa que odiamos, se renova todas as vezes que nos recordamos dessa coisa. Na verdade, como dissemos, sempre que a imagem dessa coisa odiada desperta, como ela envolve a existência da própria coisa, determina o homem a considerá-la com a mesma tristeza com que estava acostumado a considerá-la quando ela existia. Mas, como à imagem dessa coisa odiada ele junta outras que excluem a sua existência, essa determinação para a tristeza é imediatamente reduzida, e o homem alegra-se de novo, e isso sempre que essa ocorrência se repete. É essa também a causa por que os homens se alegram sempre que se recordam de um mal passado; e é ainda por essa causa que sentem prazer em contar os perigos de que se libertaram. Na verdade, quando imaginam um perigo, consideram-no como futuro, e são determinados a temê-lo; mas essa determinação é reduzida de novo pela idéia da libertação que associaram à desse perigo quando dele se libertaram, e essa idéia traz-lhes de novo a segurança; e, por conseqüência, alegram-se de novo.

PROPOSIÇÃO XLVIII

O amor e o ódio, por exemplo, para com Pedro, são destruídos se a tristeza que um envolve e a alegria que o outro envolve se juntam à idéia de uma outra causa; e um e outro são diminuídos na medida em que imaginamos que Pedro foi sozinho causa de uma e outra dessas afecções.

DEMONSTRAÇÃO

Isso é evidente apenas pelas definições de amor e de ódio, que podem ver-se no *escólio* da *proposição 13* desta parte. Na verdade, a única razão pela qual a alegria é chamada amor, e a tristeza é chamada ódio para com Pedro, é que Pedro é considerado como

sendo a causa de ambas essas afecções. Portanto, sendo essa razão suprimida no todo ou em parte, a afecção para com Pedro será atenuada completamente ou em parte. *Q. e. d.*

PROPOSIÇÃO XLIX

Por uma causa igual, o amor e o ódio para com uma coisa que imaginamos que é livre deve ser maior que para com uma coisa necessária.

DEMONSTRAÇÃO

A coisa que imaginamos ser livre deve *(pela definição 7 da Parte I)* ser percebida por si mesma e independente das outras. Portanto, se imaginarmos que ela é causa de alegria ou de tristeza, por isso mesmo *(pelo escólio da proposição 13 desta parte)* a amaremos ou a odiaremos, e isso *(pela proposição precedente)* com um amor ou um ódio maiores que possam nascer de uma afecção dada. Mas, se imaginarmos como necessária a coisa que é causa dessa afecção, então *(pela mesma definição 7 da Parte I)* não imaginamos que ela é sozinha causa dessa afecção, mas juntamente com outras, e, por conseqüência *(pela proposição precedente)*, o amor e o ódio para com ela serão menores. *Q. e. d.*

ESCÓLIO

Daqui se segue que os homens, porque julgam que são livres, se votam entre si um amor e um ódio maiores que às outras coisas; aos quais se ajunta ainda a imitação das afecções acerca da qual devem ver-se as *proposições 27, 34, 40* e *43* desta parte.

PROPOSIÇÃO L

Uma coisa qualquer pode ser acidentalmente causa de esperança ou de medo.

DEMONSTRAÇÃO

Esta *proposição* demonstra-se pela mesma via que a *proposição 15* desta parte, que deve ver-se, assim como o *escólio 2* da *proposição 18* desta parte.

ESCÓLIO

As coisas que são por acidente causa de esperança ou de medo são chamadas bons ou maus presságios. Acrescento que esses presságios, enquanto são causa de esperança ou de medo, são causas de alegria ou de tristeza *(pelas definições de esperança e de medo, que podem ver-se no escólio 2 da proposição 18 desta parte)*, e, conseqüentemente *(pelo corolário da proposição 15 desta parte)*, nessa mesma medida, nós amamo-las ou odiamo-las e *(pela proposição 28 desta parte)* esforçamo-nos por empregá-las como meios de procurar as coisas que esperamos, ou por repeli-las como obstáculos ou causas de medo. Além disso, segue-se da *proposição 25* desta parte que somos constituídos por natureza de modo a acreditarmos facilmente nas coisas que esperamos e dificilmente nas que tememos, e a formarmos a seu respeito opiniões ou excessivamente favoráveis ou demasiado desfavoráveis. Daí nasceram as superstições de que, por toda parte, os homens são vítimas.

Não creio que valha a pena estudar aqui as flutuações da alma que nascem da esperança e do medo, pois apenas da definição dessas afecções segue-se que não há esperança sem medo nem medo sem esperança (como o explicaremos mais em pormenor no seu de-

vido lugar), e uma vez que, além disso, na medida em que esperamos ou temos medo de qualquer coisa, amamo-la ou odiamo-la, segue-se que cada um poderá facilmente aplicar à esperança e ao medo tudo o que dissemos do amor e do ódio.

PROPOSIÇÃO LI

Homens diferentes podem ser diversamente afetados por um só e mesmo objeto; e um só e mesmo homem pode, em tempos diferentes, ser afetado diversamente por um só e mesmo objeto.

DEMONSTRAÇÃO

O corpo humano *(pelo postulado 3 da Parte II)* é afetado pelos corpos exteriores de um grande número de maneiras. Portanto, dois homens podem, ao mesmo tempo, ser diversamente afetados, e, por conseqüência *(pelo axioma 1, que vem depois do lema 3, a seguir à proposição 13 da Parte II)*, podem ser diversamente afetados por um só e mesmo objeto. Além disso, o corpo humano *(pelo mesmo postulado)* pode ser afetado, ora de uma maneira, ora de outra, e, conseqüentemente *(pelo mesmo axioma)*, pode ser afetado diversamente por um só e mesmo objeto em tempos diferentes. *Q. e. d.*

ESCÓLIO

Vemos, portanto, que pode acontecer que um odeie o que outro ama; e que um não tenha medo do que outro tem; e que um só e mesmo homem ame agora o que antes odiava e que ouse o que antes receava, etc. Além disso, como cada um julga, segundo a sua afecção, o que é bom, o que é mau, o que é melhor e o que é pior *(ver o escólio da proposição 39 desta parte)*, daí se segue que os homens podem diferir[3] tanto pelo juízo como pelas afecções; daí advém que, comparando uns com os outros, não os distinguimos senão apenas pela diversidade das suas afecções, e chamamos a uns intrépidos, a outros tímidos, e a outros, enfim, com outro nome. Por exemplo, chamo *intrépido* àquele que despreza o mal de que habitualmente tenho medo; e se, além disso, considero que o seu desejo de fazer mal àquele que odeia e de fazer bem àquele que ama não é entravado pelo medo de um mal que habitualmente me reprime, chamar-lhe-ei *audacioso;* enfim, parecer-me-á *tímido* aquele que receia o mal que eu tenho o hábito de desprezar; e se, além disso, considero que o seu desejo é entravado pelo medo de um mal que me não reprimiria, direi que ele é *pusilânime,* e assim julgará cada um. Enfim, concebemos facilmente, por essa natureza do homem e essa inconstância do juízo, e também porque o homem julga muitas vezes as coisas apenas pelas suas afecções, e que as coisas que crê que contribuem para a alegria, ou para a tristeza, e que por esse fato se esforça *(pela proposição 28 desta parte)* por fazer acontecer ou por repelir, não são muitas vezes senão imaginárias (para nada dizer aqui das outras causas de incerteza de que falei já na Parte II), concebemos facilmente, repito, que o homem pode muitas vezes ser a causa tanto da sua tristeza como da sua alegria, isto é, ser afetado de tristeza ou de alegria acompanhada da idéia da sua pessoa como causa; e, por conseqüência, compreendemos facilmente o que é o arrependimento e o repouso íntimo. O arrependimento é a tristeza acompanhada da idéia de si mesmo, e o repouso íntimo é a alegria acompanhada da idéia de si mesmo, como causa, e estas afecções são extremamente veementes porque os homens julgam que são livres *(ver proposição 49 desta parte)*.

[3] Que isso possa acontecer, embora a alma humana seja uma parte do entendimento divino, demonstramo-lo no *escólio* da *proposição 1* da Parte II. (N. do A.)

PROPOSIÇÃO LII

Um objeto que vimos antes, simultaneamente com outros, ou que imaginamos nada ter que não seja comum a vários, não o contemplamos durante tanto tempo como aquele que imaginamos ter qualquer coisa de singular.

DEMONSTRAÇÃO

Logo que imaginamos um objeto que vimos com outros, imediatamente nos recordamos também dos outros *(pela proposição 18 da Parte II, cujo escólio deve ver-se também),* e assim, da contemplação de um passamos imediatamente à contemplação do outro. Acontece o mesmo com um objeto que imaginamos nada ter que não seja comum a vários, pois, por esse fato, supomos que nada contemplamos nele que não tenhamos já visto em outros. Mas, na verdade, quando supomos que imaginamos num objeto qualquer coisa de singular que jamais tínhamos visto antes, isso equivale a dizer que a alma, enquanto contempla esse objeto, nada encerra em si à contemplação de que possa passar, a seguir, à contemplação desse objeto; e, por conseqüência, é determinada a contemplar apenas esse objeto. Portanto, um objeto, etc. *Q. e. d.*

ESCÓLIO

Essa afecção da alma ou essa imaginação de uma coisa singular, enquanto se desenvolve apenas na alma, chama-se *admiração;* mas, se é motivada por um objeto de que temos medo, recebe o nome de *consternação,* porque a admiração de um mal mantém o homem de tal modo suspenso na contemplação desse mal que já não é capaz de pensar noutras coisas, pelas quais poderia evitar esse mal. Mas, se o que admiramos é a prudência de um homem qualquer, a sua habilidade, ou qualquer outra qualidade desse gênero, como por isso mesmo, consideramos esse homem muito superior a nós, então a admiração toma o nome de *veneração;* e, por outro lado, o de *horror,* se é a cólera do homem, a sua inveja. . ., etc., que nos espanta. Além disso, se admiramos a prudência, a habilidade, etc., de um homem que amamos, por esse fato, o nosso amor *(pela proposição 12 desta parte)* será maior, e esse amor, junto à admiração ou à veneração, toma o nome de adoração. Poderíamos conceber desta maneira também o ódio, a esperança, a segurança e outras afecções juntas à admiração, e poderíamos, assim, deduzir muito mais afecções do que aquelas que são designadas pelos termos em uso. De onde se vê que os nomes das afecções foram inventados mais segundo o seu uso vulgar do que segundo o seu conhecimento aprofundado.

À admiração opõe-se o *desprezo* cuja causa é geralmente a seguinte: ou porque vemos que alguém se admira com uma coisa, a ama, a teme, etc., ou porque uma coisa parece, à primeira vista, semelhante àquela que admiramos, amamos, tememos, etc. *(pela proposição 15 e o seu corolário e pela proposição 27 desta parte),* somos determinados a admirar essa coisa, a amá-la, a temê-la, etc.; mas se, pela sua contemplação mais atenta, somos forçados a negar dela tudo o que pode ser causa de admiração, de amor, de medo, etc., nesse caso, a alma permanece determinada, pela presença dessa coisa, a pensar antes no que não existe nesse objeto do que naquilo que nele se encontra, enquanto, ao contrário, a presença de um objeto faz pensar ordinariamente sobretudo no que nele se encontra. Além disso, do mesmo modo que a adoração nasce da admiração da coisa que amamos, a *irrisão* nasce do desprezo da coisa que odiamos ou tememos, e o *desdém,* do desprezo da insensatez, como a veneração da admiração da prudência. Podemos, enfim, conceber o amor, a esperança, a glória e outras afecções associadas ao desprezo,

e daí deduzir, ainda, outras afecções que não temos o hábito de distinguir das outras por qualquer vocábulo singular.

PROPOSIÇÃO LIII

Quando a alma se contempla a si mesma e à sua capacidade de agir, alegra-se; e isso tanto mais quanto mais distintamente se imagina a si mesma e à sua capacidade de agir.

DEMONSTRAÇÃO

O homem não se conhece a si mesmo, a não ser pelas afecções do seu corpo e pelas idéias destas *(pelas proposições 19 e 23 da Parte II)*. Portanto, quando acontece que a alma pode contemplar-se a si mesma, por esse fato se supõe que passa a uma perfeição maior, isto é *(pelo escólio da proposição 11 desta parte)*, que é afetada de alegria, e de uma alegria tanto maior quanto mais distintamente se pode imaginar a si mesma e à sua capacidade de agir. *Q.. e. d.*

COROLÁRIO

Essa alegria é tanto mais favorecida quanto mais o homem imagina que é louvado pelos outros. Na verdade, quanto mais ele imagina que é louvado pelos outros, maior é a alegria de que imagina que os outros são afetados por ele, e isso acompanhado da idéia de si mesmo *(pelo escólio da proposição 29 desta parte)*; e, por conseqüência *(pela proposição 27 desta parte)*, ele mesmo é afetado de uma alegria maior, acompanhado da idéia de si mesmo. *Q. e. d.*

PROPOSIÇÃO LIV

A alma esforça-se por imaginar apenas as coisas que põem a sua capacidade de agir.

DEMONSTRAÇÃO

O esforço da alma ou a sua potência é a própria essência da alma *(pela proposição 7 desta parte)*; ora, a essência da alma *(o que é evidente por si)* afirma somente o que a alma é e pode, mas não o que ela não é nem pode; e, por conseqüência, ela esforça-se por imaginar somente o que afirma ou põe a sua capacidade de agir. *Q. e. d.*

PROPOSIÇÃO LV

Quando a alma imagina a sua impotência, só por esse fato fica triste.

DEMONSTRAÇÃO

A essência da alma afirma somente o que a alma é e pode; por outras palavras, é da natureza da alma imaginar somente o que põe a sua capacidade de agir *(pela proposição precedente)*. Portanto, quando dizemos que a alma, enquanto se contempla a si mesma, imagina a sua impotência, não dizemos senão que, enquanto a alma se esforça por imaginar qualquer coisa que põe a sua capacidade de agir, este seu esforço é reduzido; por outras palavras *(pelo escólio da proposição 11 desta parte)*, ela fica triste. *Q. e. d.*

COROLÁRIO

Essa tristeza é tanto mais favorecida quanto o homem imagina que é censurado pelos outros; o que se demonstra da mesma maneira que o *corolário* da *proposição 53* desta parte.

ESCÓLIO

Essa tristeza, acompanhada da idéia da nossa fraqueza, chama-se *humildade;* ao contrário, a alegria que nasce da contemplação de nós mesmos chama-se *amor-próprio* ou *repouso íntimo.* E, como ela se renova sempre que o homem contempla as suas próprias virtudes ou a sua capacidade de agir, daí resulta também que cada um se embriaga a contar os seus altos feitos, e a fazer alarde tanto das suas forças físicas como espirituais, e que, por essa razão, os homens sejam insuportáveis uns para com os outros. E de onde se segue, ainda, que os homens sejam invejosos por natureza *(ver o escólio da proposição 24 e o escólio da proposição 32 desta parte),* isto é, que se alegrem com a fraqueza dos seus semelhantes e, ao contrário, se entristeçam com as suas virtudes. Na verdade, sempre que cada um imagina as suas próprias ações, é afetado de alegria *(pela proposição 53 desta parte),* e de uma alegria tanto maior quanto essas ações exprimem uma perfeição maior e quanto são imaginadas mais distintamente; isto é *(em virtude do que foi dito no escólio 1 da proposição 40 da Parte II),* tanto maior quanto ele pode distingui-las das outras e considerá-las como coisas singulares. É por isso que cada um se alegra mais com a contemplação de si mesmo, quando contempla em si mesmo qualquer coisa que pode negar aos outros. Mas se o que ele afirma de si mesmo o refere à idéia geral de homem ou de animal, já se não alegrará tanto, e, ao contrário, ficará triste se imagina que as suas ações, comparadas às dos outros, são de menor importância; esforçar-se-á, todavia, por afastar essa tristeza *(pela proposição 28 desta parte),* e isso interpretando mal as ações dos seus semelhantes ou ornando as suas o mais que puder. Vê-se, portanto, que os homens são inclinados ao ódio e à inveja por natureza, a que se ajunta ainda a educação. Na verdade, os pais têm o hábito de excitar os seus filhos na virtude apenas por meio do aguilhão da honra e da inveja. Resta, porém, talvez ainda um motivo de dúvida, pois não é raro que admiremos as virtudes dos homens e até os veneremos. Para afastar este motivo de dúvida, acrescentarei o corolário seguinte.

COROLÁRIO

Ninguém inveja a virtude de outro, se ele não é seu igual.

DEMONSTRAÇÃO

A inveja é o próprio ódio *(ver o escólio da proposição 24 desta parte),* isto é *(pelo escólio da proposição 13 desta parte),* uma tristeza, por outras palavras *(pelo escólio da proposição 11 desta parte),* uma afecção pela qual a capacidade de agir do homem, ou o seu esforço, é reduzido. Ora, o homem *(pelo escólio da proposição 9 desta parte)* não se esforça por uma ação nem deseja fazê-la, a não ser que ela possa seguir-se da sua natureza tal como é dada. Portanto, o homem não desejará que qualquer capacidade de agir, ou (o que equivale ao mesmo) qualquer virtude, seja afirmada de si, se ela pertence à natureza de um outro e é estranha à sua; por conseqüência, o seu desejo não pode ser reduzido, isto é *(pelo escólio da proposição 11 desta parte),* ele não pode ficar triste pelo fato de contemplar qualquer virtude em alguém que lhe é dessemelhante e, conseqüentemente, não poderá invejá-lo. Mas invejará o seu igual que, por hipótese, é da mesma natureza que ele. *Q. e. d.*

ESCÓLIO

Portanto, quando acima, no *escólio* da *proposição 52* desta parte, dissemos que veneramos um homem porque admiramos a sua prudência, a sua coragem, etc., isso acontece *(como é evidente pela proposição precedente)* porque imaginamos que essas virtudes lhe pertencem de uma maneira singular, e não como sendo comuns à nossa natureza; por conseqüência, não lhas invejamos como também não invejamos às arvores a altura e aos leões a coragem, etc.

PROPOSIÇÃO LVI

Há tantas espécies de alegria, de tristeza e de desejo, e, conseqüentemente, de todas as afecções que destas são compostas, como a flutuação da alma, ou que delas derivam, como o amor, o ódio, a esperança, o medo, etc., quantas as espécies de objetos pelos quais somos afetados.

DEMONSTRAÇÃO

A alegria e a tristeza, e, conseqüentemente, as afecções que destas são compostas ou delas derivam, são paixões *(pelo escólio da proposição 11 desta parte).* Com efeito *(pela proposição 1 desta parte),* sofremos (somos passivos) necessariamente na medida em que temos idéias inadequadas e somente na medida em que as temos *(pela proposição 3 desta parte)* as sofremos, isto é *(ver o escólio 1 da proposição 40 da Parte II),* só sofremos necessariamente na medida em que imaginamos, por outras palavras *(ver a proposição 17 da Parte II e o seu escólio),* na medida em que somos afetados por uma afecção que envolve a natureza do nosso corpo e a natureza de um corpo exterior. Portanto, a natureza de cada paixão deve necessariamente ser explicada de maneira que exprima a natureza do objeto pelo qual somos afetados. A alegria que nasce de um objeto, por exemplo A, envolve a natureza do objeto A, e a alegria que nasce do objeto B envolve a natureza do objeto B; e, por conseqüência, essas duas afecções de alegria são diferentes por natureza, pois nascem de causas de natureza diferente. Do mesmo modo, também a afecção de tristeza que nasce de um objeto é diferente por natureza da tristeza que nasce de uma outra causa; outro tanto deve dizer-se do amor, do ódio, da esperança, do medo, da flutuação da alma, etc., e, por conseguinte, há necessariamente tantas espécies de alegria, de tristeza, de amor, de ódio, etc., quantas são as espécies de objetos pelos quais somos afetados. O desejo é a essência ou natureza de cada indivíduo, na medida em que é concebido como determinado a fazer qualquer coisa pela sua constituição, tal qual ela é dada *(ver o escólio da proposição 9 desta parte).* Portanto, conforme um indivíduo é afetado por causas exteriores por esta ou aquela espécie de alegria, de tristeza, de amor, de ódio, isto é, conforme a sua natureza é constituída desta ou daquela maneira, o seu desejo será necessariamente este ou aquele, e necessariamente a natureza de um desejo deverá diferir da natureza de outro, quanto as afecções de que cada um deles nasce diferem entre sí. Assim, há tantas espécies de desejos quantas as espécies de alegria, de tristeza, de amor, etc., e, conseqüentemente *(pelo que foi já demonstrado),* quantas as espécies de objetos pelos quais somos afetados. *Q. e. d.*

ESCÓLIO

Entre as espécies de afecções, que *(pela proposição precedente)* devem ser muito numerosas, as mais notáveis são a *luxúria,* a *embriaguez,* a *lubricidade,* a *avareza* e a *ambição,* as quais não são senão designações de amor ou de desejo, que explicam a natu-

reza de cada uma destas afecções pelos objetos a que se referem. Com efeito, por luxúria, embriaguez, lubricidade, avareza e ambição não entendemos senão um amor ou um desejo imoderado de comida, de bebida, de relações sexuais, de riqueza e de glória. Além disso, estas afecções, enquanto as distinguimos das outras apenas pelo objeto a que se referem, não têm contrárias. Na verdade, a *temperança,* a *sobriedade* e a *castidade,* que costumamos opor à luxúria, à embriaguez e à lubricidade, não são afecções ou paixões, mas indicam a capacidade da alma que modera essas afecções. Não posso, aliás, explicar aqui as outras espécies de afecções (há tantas quantas espécies de objetos), e, mesmo que pudesse, isso não seria necessário. Com efeito, para o fim a que nos propomos, que é determinar a força das afecções e a capacidade da alma sobre elas, basta-nos ter a definição geral de cada afecção. Basta-nos, repito, conhecer as propriedades comuns das afecções da alma, para poder determinar qual e quão grande é a capacidade da alma para governar e moderar as afecções. Embora, na verdade, haja uma grande diferença entre esta e aquela afecção de amor, de ódio ou de desejo, por exemplo, entre o amor para com os filhos e o amor para com a esposa, é-nos inútil, todavia, conhecer essas diferenças e indagar mais profundamente a natureza e a origem das afecções.

PROPOSIÇÃO LVII

Uma afecção qualquer de cada indivíduo difere da afecção de um outro tanto como a essência de um difere da essência de outro.

DEMONSTRAÇÃO

Esta *proposição* é evidente em virtude do *axioma 1,* o qual pode ver-se a seguir ao *lema 3* e ao *escólio* da *proposição 13* da Parte II. Demonstrá-la-emos, todavia, pelas definições das três afecções primitivas.

Todas as afecções se referem ao desejo, à alegria ou à tristeza, como mostram as definições que delas demos. Ora, o desejo é a própria natureza ou essência de cada indivíduo *(ver a sua definição no escólio da proposição 9 desta parte);* portanto, o desejo de um indivíduo difere do desejo de outro tanto como a natureza ou essência de um difere da essência do outro. A alegria e a tristeza são paixões pelas quais a capacidade de cada indivíduo, ou o seu esforço para perseverar no seu ser, é aumentada ou diminuída, favorecida ou reduzida *(pela proposição 11 desta parte e seu escólio).*

Ora, por esforço para perseverar no seu ser, enquanto ele se refere ao mesmo tempo à alma e ao corpo, entendemos o apetite e o desejo *(ver o escólio da proposição 9 desta parte).* Portanto, a alegria e a tristeza são o próprio desejo ou apetite, enquanto ele é aumentado ou diminuído, favorecido ou reduzido por causas exteriores, isto é *(pelo mesmo escólio),* é a própria natureza de cada indivíduo; e, por conseqüência, a alegria ou a tristeza de um difere da alegria ou tristeza de outro tanto como a natureza ou essência de um difere da essência do outro; e, por conseqüência, uma afecção qualquer de cada indivíduo difere da afecção de um outro, etc. *Q. e. d.*

ESCÓLIO

Daí se segue que as afecções dos animais chamados irracionais (com efeito, depois de conhecermos a origem da alma, não podemos duvidar que os animais sintam) diferem das afecções dos homens tanto como a sua natureza difere da natureza humana. O cavalo e o homem, com efeito, são arrastados pela lubricidade de procriar, mas aquele por uma lubricidade cavalar, e este por uma lubricidade humana. Do mesmo modo, também

as lubricidades e os apetites dos insetos, dos peixes e das aves devem ser diferentes uns dos outros. Também, embora cada indivíduo viva contente e goze com a natureza de que é constituído, todavia, a vida com que cada um está contente e o seu gozo não são senão a idéia ou a alma desse indivíduo, e, por conseqüência, o gozo de um difere do gozo do outro tanto como a natureza ou essência de um difere da natureza ou essência do outro.

Enfim, segue-se da *proposição* precedente que não é pequena a diferença entre o gozo que sente, por exemplo, o ébrio, e o gozo atingido pelo filósofo, o que quis observar aqui de passagem. Eis, quanto às afecções que se referem ao homem enquanto ele é passivo. Resta-me acrescentar algumas palavras acerca daquelas que a ele se referem, enquanto ele é ativo.

Proposição LVIII

Além da alegria e do desejo, que são paixões, há outras afecções de alegria e de desejo que se referem a nós, enquanto agimos (somos ativos).

Demonstração

Quando a alma se concebe a si mesma e à sua capacidade de agir, alegra-se *(pela proposição 53 desta parte);* e a alma contempla-se necessariamente quando concebe uma idéia verdadeira ou adequada *(pela proposição 43 da Parte II).* Ora, a alma concebe um certo número de idéias adequadas *(pelo escólio 2 da proposição 40 da Parte II).* Portanto, alegra-se também na medida em que concebe idéias adequadas, isto é *(pela proposição 1 desta parte),* enquanto age. Além disso, a alma, enquanto tem idéias claras e distintas, como enquanto tem idéias confusas, esforça-se por perseverar no seu ser *(pela proposição 9 desta parte).* Ora, por esse esforço entendemos um desejo *(pelo escólio da mesma proposição);* portanto, o desejo refere-se a nós também enquanto conhecemos, isto é *(pela proposição 1 desta parte),* enquanto somos ativos. *Q. e. d.*

Proposição LIX

Entre todas as afecções que se referem à alma enquanto ela é ativa, não há nenhuma além das que se referem à alegria e ao desejo.

Demonstração

Todas as afecções se referem ao desejo, à alegria ou à tristeza, como o mostram as definições que demos. Ora, por tristeza entendemos o que diminui ou entrava a capacidade de pensar da alma *(pela proposição 11 desta parte e seu escólio);* e, por conseqüência, na medida em que a alma está triste, a sua capacidade de conhecer, isto é *(pela proposição 1 desta parte),* a sua capacidade de agir, é diminuída ou contrariada; por conseqüência, nenhumas afecções de tristeza podem ser referidas à alma *enquanto ela é* ativa, mas somente afecções de alegria e de desejo *(pela proposição precedente)* se referem à alma, considerada como ativa. *Q. e. d.*

Escólio

Todas as ações que se seguem das afecções que se referem à alma, enquanto conhece, refiro-as à *fortaleza da alma* que distingo em *firmeza* e *generosidade.* Por *firmeza* entendo o *desejo pelo qual um indivíduo se esforça por conservar o seu ser, apenas em virtude do ditame da Razão.* Por *generosidade* entendo o *desejo pelo qual um indivíduo*

se esforça por ajudar os outros homens e por se unir a eles pelo laço da amizade, em virtude apenas do ditame da Razão. Refiro, portanto, à firmeza as ações que têm por objetivo apenas a utilidade daquele que age, e à generosidade as que têm também por objetivo a utilidade de outrem. Portanto, a temperança, a sobriedade e a presença de espírito nos perigos, etc., são espécies de generosidade. Creio assim, pelo que precede, ter explicado e feito conhecer pelas suas primeiras causas as principais afecções e flutuações da alma que nascem da combinação das três afecções primitivas, a saber, o desejo, a alegria e a tristeza. Por aqui se torna evidente que somos agitados pelas causas exteriores de numerosas maneiras e que, como as ondas do mar agitadas por ventos contrários, somos sacudidos, ignorando o que nos espera e a nossa sorte. Disse, todavia, que tinha mostrado apenas os principais conflitos da alma e não todos os que podem produzir-se. Na verdade, procedendo pela mesma via que mais acima, podemos mostrar facilmente que o amor está junto ao arrependimento, ao desdém, à vergonha, etc. Mais ainda, creio que, depois do que disse, é evidente para todos que as afecções podem combinar-se entre si de muitas maneiras, e que delas podem resultar tantas variações que é impossível determinar o seu número. Mas, para o fim que pretendo, basta ter enumerado as principais; na verdade, as que omiti são mais objeto de curiosidade que de utilidade. No entanto, deve ainda observar-se, acerca do amor, que acontece muitas vezes que, quando fruímos da coisa apetecida, o corpo pode adquirir, por essa fruição, uma nova constituição, ser por esse fato determinado de maneira diferente, de modo que outras imagens de coisas despertem nele, e que, ao mesmo tempo, a alma comece a imaginar outras coisas e a desejar outras coisas. Quando, por exemplo, imaginamos uma coisa cujo sabor costuma deleitar-nos, desejamos fruí-la, isto é, comê-la. Mas, enquanto fruímos dela, o estômago enche-se, e o corpo toma outra constituição. Se, portanto, nessa nova disposição do corpo, a imagem desse mesmo alimento se conserva porque ele está presente, e conseqüentemente também o impulso ou desejo de comer, a esse impulso ou desejo opor-se-á essa nova disposição, e, por conseqüência, a presença do alimento apetecido será odiosa; é a isso que chamamos fastio ou tédio. Além disso, descurei as perturbações exteriores do corpo que se observam nas afecções, como o tremor, a palidez, o soluço, o riso, etc., porque se referem unicamente ao corpo, sem qualquer relação com a alma. Enfim, convém fazer algumas observações a propósito das definições das afecções. Por esse motivo, vou repassá-las aqui por ordem, intercalando, aqui e além, o que deve observar-se acerca de cada uma delas.

Definições das Afecções

I. O *desejo (Cupiditas)* é a própria essência do homem, enquanto esta é concebida como determinada a fazer algo por uma afecção qualquer nela verificada.

EXPLICAÇÃO

Dissemos acima, no *escólio* da *proposição 9* desta parte, que o desejo é um apetite de que se tem consciência, e que o apetite é a própria essência do homem, enquanto esta é determinada a realizar os atos que servem para a conservação deste. Mas, nesse mesmo *escólio,* observei ainda que, na realidade, não reconhecia nenhuma diferença entre o apetite do homem e o desejo. Na verdade, quer o homem tenha ou não consciência do seu apetite, o apetite é sempre o mesmo; por conseguinte, para não parecer que cometia uma

tautologia, não quis explicar o desejo pelo apetite, mas esforcei-me por defini-lo de maneira a compreender nele todas as tendências da natureza humana que designamos pelo nome de apetite, de vontade, de desejo ou de impulso. Com efeito, poderia dizer que o desejo era a essência mesma do homem, enquanto esta é concebida como determinada a realizar qualquer ato, mas não se seguiria desta definição *(pela proposição 23 da parte II)* que a alma tivesse consciência do seu desejo ou apetite. Portanto, para envolver a causa dessa consciência, foi necessário *(em virtude da mesma proposição)* acrescentar: *enquanto esta é concebida como determinada a fazer algo por uma afecção qualquer nela verificada.* Na verdade, por afecção da essência do homem entendemos toda a disposição dessa essência, quer inata ou adquirida, quer se conceba apenas pelo atributo do pensamento ou apenas pelo atributo da extensão, quer, enfim, se refira ao mesmo tempo a ambos. Portanto, pelo nome de desejo entendo todos os esforços, impulsões, apetites e volições do homem, os quais variam segundo a disposição variável de um mesmo homem e não raro são de tal modo opostos entre si que o homem é puxado em sentidos contrários e não sabe para onde voltar-se.

II. A *alegria (Laetitia)* é a passagem do homem de uma perfeição menor para uma maior.

III. A *tristeza (Tristitia)* é a passagem do homem de uma perfeição maior para uma menor.

EXPLICAÇÃO

Digo passagem. Na verdade, a alegria não é a própria perfeição. Se, com efeito, o homem nascesse com a perfeição a que passa, possuí-la-ia sem afecção de alegria, o que se vê mais claramente na afecção de tristeza que lhe é contrária. Ninguém pode negar, efetivamente, que a tristeza consiste na passagem para uma perfeição menor e não na perfeição menor em si mesma, pois o homem não pode estar triste enquanto participa de uma perfeição qualquer. Também não podemos dizer que a tristeza consiste na privação de uma perfeição maior, pois uma privação não é nada. A afecção de tristeza é um ato, e esse ato não pode, por conseguinte, ser senão o ato pelo qual se passa para uma perfeição menor, isto é, o ato pelo qual a capacidade de agir do homem é diminuída ou entravada *(ver o escólio da proposição 11 desta parte).* De resto, omito as definições de hilaridade, de deleite, de melancolia e de dor, porque estas afecções referem-se sobretudo ao corpo e não são senão espécies de alegria ou de tristeza.

IV. A *admiração (Admiratio)* é a imaginação de uma coisa qualquer a que a alma permanece fixa porque essa imaginação singular não tem nenhuma conexão com as outras *(ver a proposição 52 desta parte e o seu escólio).*

EXPLICAÇÃO

No escólio da *proposição 18* da Parte II, mostramos qual a causa por que a alma, da contemplação de uma coisa, passa imediatamente à idéia de outra, a saber, por que as imagens dessas coisas estão encadeadas entre si e ordenadas de maneira que uma segue a outra, o que não pode conceber-se quando se trata da imagem de uma coisa nova, pois, então, a alma ficará retida na contemplação dessa coisa, até que seja determinada por outras causas a pensar noutras coisas. Considerada em si mesma, a imaginação de uma coisa nova é, portanto, da mesma natureza que as outras, e, por esse motivo, não coloco

a admiração entre as afecções nem vejo, aliás, motivo para o fazer, uma vez que, se a alma está distraída de qualquer outro pensamento, essa distração não provém de qualquer causa positiva, mas apenas da ausência de uma causa que, da consideração de uma certa coisa, a determina a pensar noutras. Portanto, apenas reconheço *(como disse no escólio da proposição 11 desta parte)* três afecções primitivas ou primárias, a saber, a alegria, a tristeza e o desejo. Se disse algumas palavras acerca da admiração, foi porque se introduziu o uso de designar certas afecções que derivam das três primitivas por outros nomes, quando elas se referem a objetos que admiramos. Pelo mesmo motivo, acrescentarei aqui a definição de desprezo.

V. O *desprezo (Contemptus)* é a imaginação de uma coisa qualquer, imaginação que toca de tal modo pouco a alma que a alma é conduzida, pela presença desta coisa, a imaginar antes o que nela não existe que o que existe *(ver o escólio da proposição 52 desta parte).*

Omito as definições de veneração e de desdém porque, que eu saiba, nenhuma afecção tira delas a sua denominação.

VI. O *amor (Amor)* é a alegria acompanhada da idéia de uma causa exterior.

EXPLICAÇÃO

Esta definição explica de maneira suficientemente clara a essência do amor. Ao contrário, a dos autores que definem o amor como *a vontade do amante de se unir à coisa amada* não exprime a essência do amor, mas uma propriedade deste.

Como a essência do amor não foi bem percebida por esses autores, daí resulta que também não puderam fazer um conceito claro das suas propriedades; o que fez com que todos julgassem a sua definição extremamente obscura. Deve observar-se, todavia, que, quando digo que essa propriedade consiste na vontade do amante de se unir à coisa amada, não entendo por vontade um consentimento ou deliberação da alma, isto é, uma decisão livre *(demonstrei, com efeito, que isso era uma ficção na proposição 48 da Parte II),* nem mesmo o desejo de se unir à coisa amada quando ela está ausente, ou de permanecer na sua presença quando ela está presente. Com efeito, o amor pode conceber-se sem nenhum desses desejos; mas, por vontade, entendo o contentamento íntimo que se produz no amante por causa da presença da coisa amada, contentamento pelo qual a alegria do amante é fortificada ou ao menos alimentada.

VII. O *ódio (Odium)* é a tristeza acompanhada da idéia de uma causa exterior.

EXPLICAÇÃO

Facilmente se compreenderão, pelo que foi dito na explicação da *definição* precedente, as observações que aqui deviam fazer-se *(ver além disso o escólio da proposição 13 desta parte).*

VIII. A *inclinação (Propensio)* é a alegria acompanhada da idéia de uma coisa que, por acidente, é causa de alegria.

IX. A *aversão (Aversio)* é a tristeza acompanhada da idéia de uma coisa que, por acidente, é causa de tristeza *(a este propósito, ver o escólio da proposição 15 desta parte).*

X. A *adoração (Devotio)* é o amor para com aquele que admiramos.

EXPLICAÇÃO

A admiração nasce da novidade de uma coisa, como mostramos na *proposição 52* desta parte. Portanto, se acontece que imaginamos muitas vezes o que admiramos, cessaremos de o admirar, e, por conseguinte, vemos que a afecção de adoração degenera facilmente em amor simples.

XI. A *irrisão (Irrisio)* é a alegria nascida do fato de imaginarmos que existe qualquer coisa que desprezamos num objeto que odiamos.

EXPLICAÇÃO

Na medida em que desprezamos a coisa que odiamos, negamos a sua existência *(ver o escólio da proposição 52 desta parte)*, e, nessa medida *(pela proposição 20 desta parte)*, alegramo-nos. Mas, uma vez que supomos que o homem odeia o objeto da sua irrisão, daí se segue que essa alegria não é sólida *(ver o escólio da proposição 47 desta parte)*.

XII. A *esperança (Spes)* é uma alegria instável nascida da idéia de uma coisa futura ou passada, do resultado da qual duvidamos numa certa medida.

XIII. O *medo (Metus)* é uma tristeza instável nascida da idéia de uma coisa futura ou passada, do resultado da qual duvidamos numa certa medida *(ver, acerca destas afecções, o escólio da proposição 18 desta parte)*.

EXPLICAÇÃO

Segue-se destas definições que não há esperança sem medo, nem medo sem esperança. Aquele, com efeito, que está em suspenso pela esperança e duvida do resultado de uma coisa, supõe-se imaginar qualquer coisa que exclui a existência da coisa futura, e, por conseguinte, nessa medida, supõe-se que se entristece *(pela proposição 19 desta parte)*; e, conseqüentemente, enquanto está em suspenso pela esperança, tem medo de que a coisa não aconteça. Aquele que, ao contrário, é vítima do medo, isto é, duvida do resultado de uma coisa que odeia, imagina também qualquer coisa que exclui a existência dessa coisa; e, por conseguinte *(pela proposição 20 desta parte)*, alegra-se, e, conseqüentemente, nessa medida, tem esperança de que essa coisa não acontecerá.

XIV. A *segurança (Securitas)* é a alegria nascida de uma coisa futura ou passada, acerca da qual já não há causa de dúvida.

XV. O *desespero (Desperatio)* é uma tristeza nascida de uma coisa futura ou passada, acerca da qual já não há causa de dúvida.

EXPLICAÇÃO

A segurança, portanto, nasce da esperança, e o desespero do medo, quando já não há causa de dúvida acerca do resultado de uma coisa, o que resulta do fato de o homem imaginar que a coisa passada está presente, e de a contemplar como presente, ou do fato de ele imaginar outras que excluem a existência daquelas que o faziam duvidar. Na verdade, embora jamais possamos estar certos do resultado das coisas singulares *(pelo coro-*

lário da proposição 31 da Parte II), pode, todavia, acontecer que não duvidemos dele. Demonstramos, com efeito *(ver o escólio da proposição 49 da Parte II),* que uma coisa é não duvidar de uma coisa e outra coisa é ter a certeza a respeito dela; e, por conseguinte, pode acontecer que sejamos afetados pela imagem de uma coisa passada ou futura, da mesma afecção de alegria ou de tristeza que pela imagem de uma coisa presente, como demonstramos na *proposição 18* desta parte, a qual deve ver-se, bem como os seus *escólios.*

XVI. O *contentamento (Gaudium)* é a alegria acompanhada da idéia de uma coisa passada acontecida inesperadamente.

XVII. O *remorso (Conscientiae morsus)* é a tristeza acompanhada da idéia de uma coisa passada acontecida inesperadamente.

XVIII. A *comiseração (Commiseratio)* é a tristeza acompanhada da idéia de um mal acontecido a um outro que imaginamos semelhante a nós *(ver o escólio da proposição 22 e o escólio da proposição 27 desta parte).*

EXPLICAÇÃO

Entre a comiseração e a misericórdia parece não haver nenhuma diferença, a não ser talvez que a comiseração se refere a uma afecção singular, e a misericórdia, à disposição habitual para a experimentar.

XIX. O *favor (Favor)* é o amor para com alguém que fez bem a outrem.

XX. A *indignação (Indignatio)* é o ódio para com alguém que fez mal a outrem.

EXPLICAÇÃO

Sei que estas demonstrações têm outro sentido no uso comum. Mas o meu objetivo não é explicar a significação das palavras, mas a natureza das coisas, e designar as coisas por vocábulos cuja significação usual não seja completamente oposta àquela que desejo dar-lhe. Que me tenha sido suficiente fazer esta observação de uma vez por todas. De resto, quanto à causa destas afecções, veja-se o *corolário 1* da *proposição 27* e o *escólio* da *proposição 22* desta parte.

XXI. A *estima (Existimatio)* consiste em, por amor, ter uma opinião mais vantajosa do que seria justo acerca de alguém.

XXII. A *desestima (Despectus)* consiste em, por ódio, ter uma opinião menos vantajosa do que seria justo acerca de alguém.

EXPLICAÇÃO

A *estima* é, portanto, um efeito ou propriedade do amor, como a desestima o é do ódio. Por conseguinte, a *estima* pode ser definida *o amor, na medida em que afeta o homem de tal maneira que ele tem da coisa amada uma opinião demasiado favorável,* e a *desestima,* ao contrário, *o ódio, na medida em que afeta o homem de tal maneira que ele tenha, do objeto que odeia, uma opinião demasiado desfavorável (sobre este assunto, ver o escólio da proposição 26 desta parte).*

XXIII. A *inveja (Invidia)* é o ódio na medida em que afeta o homem de tal maneira que ele se entristece com a felicidade de outrem e, ao contrário, experimenta contentamento com o mal de outrem.

EXPLICAÇÃO

À *inveja* opõe-se ordinariamente a misericórdia que, por conseqüência, e forçando o sentido da palavra, pode definir-se assim:

XXIV. A *misericórdia (Misericordia)* é o amor, na medida em que afeta o homem de tal modo que ele experimente contentamento com o bem de outrem, e se entristece com o mal de outrem.

EXPLICAÇÃO

A propósito da inveja, ver, além disso, o *escólio* da *proposição 24* e o *escólio* da *proposição 32* desta parte. Tais são as afecções de alegria e de tristeza que são acompanhadas da idéia de uma coisa exterior como causa por si ou por acidente. Destas passo às afecções que são acompanhadas da idéia de uma coisa interior como causa.

XXV. O *contentamento (Acquiescentia in se ipso)* é a alegria nascida do fato de o homem se contemplar a si mesmo e à sua capacidade de agir.

XXVI. A *humildade (Humilitas)* é a tristeza nascida do fato de o homem contemplar a sua impotência ou a sua fraqueza.

EXPLICAÇÃO

O contentamento íntimo opõe-se à humildade na medida em que por ele entendemos a alegria nascida do fato de contemplarmos a nossa capacidade de agir; mas, na medida em que entendemos por esse termo a alegria acompanhada da idéia de uma coisa que julgamos ter realizado por uma decisão livre da alma, opõe-se ao arrependimento, que definimos assim:

XXVII. O *arrependimento (Poenitentia)* é a tristeza acompanhada da idéia de uma coisa que julgamos ter realizado em virtude de uma decisão livre da alma.

EXPLICAÇÃO

Mostramos as causas destas afecções no *escólio* da *proposição 51* e nas *proposições 53, 54* e *55* e no *escólio* desta última. Acerca da decisão livre da alma, ver o *escólio* da *proposição 35* da Parte II. Deve observar-se aqui, além disso, que não é estranho que absolutamente todos os atos habitualmente chamados *perversos* sejam seguidos de tristeza, e aqueles a que chamamos *retos,* de alegria. Na verdade, isso depende em grande parte da educação, como facilmente se compreende pelo que acima foi dito. Os pais, com efeito, desaprovando os primeiros e censurando muitas vezes os filhos a propósito deles, e, ao contrário, exortando-os aos segundos e louvando-os, fizeram com que emoções de tristeza se juntassem a uns e movimentos de alegria aos outros. Isto é confirmado pela experiência. Na verdade, nem os costumes nem a religião são os mesmos para todos os homens, mas, ao contrário, o que para uns é sagrado é profano para outros, e o que para uns é honesto é torpe para outros. Portanto, conforme a educação que cada um recebeu, arrepende-se de um ato ou gloria-se dele.

XXVIII. O *orgulho (Superbia)* consiste em, por amor, ter uma opinião mais vantajosa que o que seria justo acerca de si mesmo.

EXPLICAÇÃO

O orgulho difere, portanto, da estima pelo fato de que esta se refere a um objeto externo e o orgulho ao próprio homem, que tem, acerca de si mesmo, uma opinião mais vantajosa do que seria justo. Além disso, do mesmo modo que a estima é um efeito ou propriedade do amor, o orgulho é um efeito ou propriedade do amor-próprio *(philantia)*, podendo, portanto, definir-se: *é o amor de si mesmo ou o contentamento íntimo na medida em que afeta o homem de tal maneira que ele tem, acerca de si mesmo, uma opinião mais vantajosa do que seria justo (ver o escólio da proposição 26 desta parte)*. Não há afecção contrária à esta. Com efeito, por ódio, ninguém tem uma opinião demasiado desfavorável acerca de si próprio, assim como ninguém tem acerca de si próprio uma opinião demasiado desfavorável, enquanto imagina que não pode fazer tal ou tal coisa. Na verdade, tudo o que o homem imagina que não pode fazer imagina-o necessariamente e, por essa imaginação, é de tal maneira disposto que não pode realmente fazer o que imagina não pode fazer. Por tanto tempo, com efeito, quanto imagine que não pode fazer isto ou aquilo, não é determinado a agir; e, conseqüentemente, é-lhe impossível fazê-lo. Se, todavia, considerarmos o que depende apenas da opinião, poderemos conceber que aconteça que o homem tenha de si próprio uma opinião demasiado desfavorável. Pode, com efeito, acontecer que alguém, quando contempla com tristeza a sua fraqueza, imagine que todos o desprezem, e isso quando os outros de modo algum pensam em desprezá-lo. Além disso, um homem pode ter de si próprio uma opinião demasiado desfavorável se, no presente, nega de si mesmo qualquer coisa relativamente ao futuro de que está incerto, como se nega quando nada possa conceber de certo ou nada possa desejar ou fazer, a não ser coisas perversas ou torpes, etc. Podemos, enfim, dizer que alguém tem de si próprio uma opinião demasiado desfavorável quando vemos que, por um receio exagerado da vergonha, não ousa fazer o que os seus semelhantes ousam. Podemos, portanto, opor ao orgulho a afecção a que darei o nome desestima de si. Efetivamente, como do contentamento íntimo nasce o orgulho, da humildade nasce a desestima de si, que pode, portanto, ser assim definida:

XXIX. A *desestima (Abjectio)* consiste em, por tristeza, ter uma opinião demasiado desfavorável acerca de si próprio.

EXPLICAÇÃO

Costumamos, todavia, muitas vezes, opor o orgulho à humildade, mas então temos em mente antes os seus efeitos que a sua natureza. Efetivamente, temos o costume de chamar orgulhoso àquele que se gloria em excesso *(ver o escólio da proposição 30 desta parte)*, que não conta senão as suas virtudes e os vícios dos outros, que quer ser preferido a todos e que se apresenta com a gravidade e as vestes de que habitualmente se revestem aqueles cuja posição é muito superior à sua. Ao contrário, chamamos humilde àquele que cora facilmente, que confessa os seus vícios e conta as virtudes dos outros, que se apaga diante de todos e caminha de cabeça baixa e não tem preocupação com as suas vestes. Estas afecções, a saber, a humildade e a desestima de si, são, aliás, raríssimas. Na verdade, a natureza humana, em si considerada, luta contra elas tanto quanto pode *(ver as proposições 13 e 54 desta parte)*. É por isso que aqueles que julgam ser os mais abjetos e os mais humildes são, a maioria das vezes, os mais ambiciosos e os mais invejosos.

XXX. A *glória (Gloria)* é a alegria acompanhada da idéia de alguma ação nossa que imaginamos que os outros louvam.

XXXI. O *pudor (Pudor)* é a tristeza acompanhada da idéia de alguma ação nossa que imaginamos que os outros censuram.

EXPLICAÇÃO

Sobre estas afecções, ver o *escólio* da *proposição 30* desta parte. Deve, porém, notar-se aqui a diferença que existe entre o pudor e a vergonha. Com efeito, o pudor é a tristeza que segue um fato de que se tem pudor; a vergonha, ao contrário, é o medo ou o temor do pudor que refreia o homem e o impede de cometer qualquer coisa torpe. À vergonha é costume opor-se a impudência que, na realidade, não é uma afecção, o que mostrarei no devido lugar; com efeito, os nomes das afecções (como já observei) dizem mais respeito ao seu uso que à sua natureza. Com estas coisas, acabei tudo o que me tinha proposto a explicar acerca das afecções de alegria e de tristeza. Vou agora tratar das afecções que refiro ao desejo.

XXXII. O *desejo* frustrado *(Desiderium)* é o desejo ou apetite de possuir uma coisa, desejo que é mantido pela recordação dessa coisa e, ao mesmo tempo, entravado pela recordação de outras coisas que excluem a existência da coisa desejada.

EXPLICAÇÃO

Quando nos recordamos de uma coisa, como dissemos já muitas vezes, estamos, por esse fato, dispostos a contemplá-la com a mesma afecção que se a coisa se encontrasse presente; mas essa disposição ou esforço é, a maioria das vezes, no estado de vigília, inibido pelas imagens das coisas que excluem a existência daquelas de que nos recordamos. Quando, portanto, nos recordamos de uma coisa que nos afeta com um certo gênero de alegria, só por esse fato nos esforçamos por contemplá-la com a mesma afecção de alegria como se estivesse presente, e esse esforço é imediatamente inibido pela recordação das coisas que excluem a existência desta. O desejo frustrado é, portanto, na realidade, uma tristeza que se opõe à alegria proveniente da ausência da coisa que odiamos: acerca desta alegria, ver o *escólio* da *proposição 47* desta parte. Mas como o nome desejo frustrado *(desiderium)* parece ser relativo ao desejo *(cupiditas)*, refiro esta afecção às afecções de desejo.

XXXIII. A *emulação (Aemulatio)* é o desejo de uma coisa qualquer, desejo que é gerado em nós pelo fato de imaginarmos que os outros têm esse mesmo desejo.

EXPLICAÇÃO

Aquele que foge porque vê os outros fugir, ou que tem medo porque vê *os outros ter* medo, como também aquele que retira a mão porque vê que um outro queimou a mão, e que se mexe e faz movimentos do corpo como se fosse a sua própria mão que se queimasse, esse, diremos nós, imita a afecção de um outro, mas não luta por emulação. Não que conheçamos uma causa para a emulação e outra para a imitação, mas porque se tornou uso chamar êmulo apenas àquele que imita o que julgamos ser honesto, útil ou agradável. De resto, acerca da causa da emulação, ver a *proposição 27* desta parte, com o seu *escólio*. Quanto ao motivo por que, a maioria das vezes, a inveja está junta a esta afecção, ver a *proposição 32* desta parte e o seu *escólio*.

XXXIV. O *reconhecimento* ou *gratidão (Gratia seu Gratitudo)* é o desejo ou solicitude de amor pelo qual nos esforçamos por fazer bem àquele que, por uma mesma afecção de amor, nos fez bem. *(Ver a proposição 39 e o escólio da proposição 41 desta parte.)*

XXXV. A *benevolência (Benevolentia)* é o desejo de fazer bem àquele por quem temos comiseração. *(Ver o escólio da proposição 27 desta parte.)*

XXXVI. A *cólera (Ira)* é o desejo que nos incita a fazer mal, por ódio, àquele que odiamos. *(Ver a proposição 39 desta parte.)*

XXXVII. A *vingança (Vindicta)* é o desejo que nos impele a fazer mal, por um ódio recíproco, àquele que, afetado por uma afecção semelhante para conosco, nos causou um dano. *(Ver o corolário 2 da proposição 40 desta parte, com o seu escólio.)*

XXXVIII. A *crueldade* ou *ferocidade (Crudelitas seu Saevitia)* é o desejo pelo qual alguém é impelido a fazer mal àquele que amamos ou que nos inspira comiseração.

EXPLICAÇÃO

À crueldade opõe-se a clemência, que não é uma paixão, mas uma potência da alma pela qual o homem modera a cólera e a vingança.

XXXIX. O *temor (Timor)* é o desejo de evitar, por um menor, um mal maior que tememos. *(Ver o escólio da proposição 39 desta parte.)*

XL. A *audácia (Audacia)* é o desejo pelo qual alguém é incitado a fazer alguma coisa com desprezo de um perigo a que os seus semelhantes teriam medo de se expor.

XLI. A *pusilanimidade (Pusillanimitas)* diz-se daquele cujo desejo é entravado pelo temor de um perigo que os seus semelhantes ousam afrontar.

EXPLICAÇÃO

A pusilanimidade não é, portanto, senão o medo de um mal de que a maioria dos homens não costuma ter medo. É por isso que a não refiro às afecções de desejo. Quis, no entanto, explicá-la aqui porque, na medida em que nos referimos ao desejo, ela opõe-se realmente à afecção da audácia.

XLII. A *consternação (Consternatio)* diz-se daquela cujo desejo de evitar um mal é entravado pela admiração do mal que ele teme.

EXPLICAÇÃO

A consternação é, assim, uma espécie de pusilanimidade. Mas, como a consternação nasce de um temor duplo, pode definir-se mais comodamente: *o medo que mantém o homem de tal modo estupefato ou hesitante, que ele não pode repelir o mal.* Digo *estupefato* enquanto entendemos que o seu desejo de repelir o mal é entravado pela admiração. E digo *hesitante* enquanto concebemos que o seu desejo é entravado pelo medo de outro mal, medo que o tortura igualmente, o que faz com que não saiba qual dos dois repelir. Sobre este assunto, ver o *escólio* da *proposição 39* e o *escólio* da *proposição 52*

desta parte. De resto, acerca da pusilanimidade e da audácia, ver o *escólio* da *proposição 51* desta parte.

XLIII. A *civilidade* ou *modéstia (Humanitas seu Modestia)* é o desejo de fazer o que agrada os homens e de não fazer o que lhes desagrada.

XLIV. A *ambição (Ambitio)* [4] é o desejo imoderado de glória.

EXPLICAÇÃO

A ambição é um desejo pelo qual todas as afecções *(pelas proposições 27 e 31 desta parte)* são alimentadas e fortificadas. É por isso que esta afecção dificilmente pode ser vencida. Na verdade, sempre que o homem é dominado por um desejo qualquer, é necessariamente dominado, ao mesmo tempo, pela ambição. *O melhor de entre os homens,* diz Cícero (I), *é aquele que é mais atraído pela glória. Mesmo os filósofos, até nos livros que escrevem acerca do desprezo da glória, inscrevem o seu nome, etc.*

XLV. A *luxúria (Luxuria)* é o desejo ou até o amor imoderado dos prazeres da mesa.

XLVI. A *embriaguez (Ebrietas)* é o desejo e o amor imoderado da bebida.

XLVII. A *avareza (Avaritia)* é o desejo e o amor imoderado das riquezas.

XLVIII. A *lubricidade (Libido)* é também o desejo e o amor da união sexual.

EXPLICAÇÃO

Quer este desejo de relações sexuais seja moderado ou não, é costume dar-lhe o nome de lubricidade. Além disso, estas cinco afecções *(como observei no escólio da proposição 56 desta parte)* não têm contrárias. Na verdade, a modéstia é uma espécie de ambição, acerca da qual veja-se o *escólio* da *proposição 29* desta parte. Observei já que a temperança, a sobriedade e a castidade indicam uma capacidade da alma e não uma paixão. E, embora possa acontecer que o homem avaro, ambicioso ou tímido se abstenha de excessos de alimentos, de bebidas e de relações sexuais, todavia, a avareza, a ambição e o medo não são contrários à luxúria, à embriaguez ou à lubricidade. O avaro, com efeito, deseja, a maioria das vezes, alimentar-se com a comida e a bebida de outrem. O ambicioso, por sua vez, desde que tenha a esperança de não ser descoberto, não se moderará em nada, e, se vivesse entre os ébrios e os lúbricos, seria ainda mais inclinado a esses mesmos vícios, precisamente porque é ambicioso. Enfim, o tímido faz o que não quer. Com efeito, embora, para evitar a morte, lance as suas riquezas ao mar, permanece, todavia, avaro; e se o lúbrico fica triste por não poder satisfazer-se, nem por isso deixa de ser um lúbrico. E, de uma maneira geral, essas afecções não dizem respeito tanto aos atos de comer, beber, etc., como ao apetite e ao amor desses atos. Não pode, portanto, opor-se nada a essas afecções, a não ser a generosidade e a fortaleza de alma, acerca das quais falaremos adiante.

Passo em silêncio as definições de ciúme *(Zelotypia)* e das outras flutuações da alma, tanto porque nascem de uma combinação das afecções já definidas como porque

[4] *Pro Archia,* II. (N. do A.)

a maioria delas não tem nome; o que prova que, para o uso da vida, basta conhecê-las genericamente. De resto, é claro, pelas definições das afecções que acabamos de explicar, que todas elas nascem do desejo, da alegria ou da tristeza, ou melhor, que não são senão essas três afecções que é costume designar-se por nomes diversos, segundo as suas diversas relações e as suas relações extrínsecas. Se agora quisermos prestar atenção a essas afecções primitivas e ao que acima dissemos sobre a natureza da alma, podemos definir as afecções, enquanto se referem apenas à alma, como se segue.

Definição Geral das Afecções

Uma afecção, chamada paixão da alma *(animi pathema),* é uma idéia confusa pela qual a alma afirma a força de existir, maior ou menor do que antes, do seu corpo ou de uma parte deste, e pela presença da qual a alma é determinada a pensar tal coisa de preferência a tal outra.

Explicação

Digo, em primeiro lugar, que uma afecção ou paixão da alma é uma *idéia confusa.* Mostramos, com efeito, que a alma é passiva apenas enquanto tem idéias inadequadas ou confusas *(ver a proposição 3 desta parte).* Digo, a seguir, *pela qual a alma afirma a força de existir, maior ou menor do que antes, do seu corpo ou de uma parte deste.* Com efeito, todas as idéias de corpo que nós temos indicam antes o estado atual do nosso corpo que a natureza do corpo exterior *(pelo corolário 2 da proposição 16 da Parte II);* e a que constitui a forma de uma afecção deve indicar ou exprimir o estado do corpo ou de alguma das suas partes, em razão do que a sua capacidade de agir, ou a sua força de existir, é aumentada ou diminuída, favorecida ou entravada. Deve notar-se, todavia, que, quando digo *força maior ou menor do que antes,* não entendo com isso que a alma compara o estado presente do corpo com o que tinha antes, mas que a idéia que constitui a forma de afecção afirma do corpo qualquer coisa que, de fato, envolve mais ou menos a realidade que antes. E como a essência da alma consiste *(pelas proposições 11 e 13 da Parte II)* em que ela afirme a existência atual do seu corpo, e como por perfeição entendemos a própria essência de uma coisa, segue-se que a alma passa para uma perfeição maior ou menor quando lhe acontece afirmar, do seu corpo ou de qualquer das partes deste, qualquer coisa que envolve mais ou menos realidade que antes. Portanto, quando acima disse que a capacidade de pensar da alma era aumentada ou diminuída, não quis significar senão que a alma formava, do seu corpo ou de qualquer parte deste, uma idéia que exprimia mais ou menos realidade do que antes afirmava do seu corpo. Na verdade, a excelência das idéias e a capacidade atual de pensar julgam-se pela excelência do objeto. Finalmente, acrescentei: *e pela presença da qual a alma é determinada a pensar tal coisa de preferência a tal outra,* a fim de exprimir, além da natureza da alegria e da tristeza, que a primeira parte da definição explica também a natureza do desejo.

PARTE IV

DA SERVIDÃO HUMANA OU DAS FORÇAS DAS AFECÇÕES

Tradução de ANTÔNIO SIMÕES

PREFÁCIO

Chamo servidão a humana impotência para governar e refrear as afecções. Com efeito, o homem, submetido às afecções, não é senhor de si, mas depende da fortuna; sob cujo poder ele está, de tal modo que é muitas vezes forçado a seguir o pior, vendo muito embora o que é melhor para si. Propus-me demonstrar, nesta parte, a causa de tal fato e, além disso, o que é que as afecções têm de bem ou de mal. Mas, antes de começar, julgo conveniente fazer umas poucas observações preliminares acerca da perfeição e da imperfeição, do bem e do mal.

Quem decidiu fazer alguma coisa e a levou a cabo dirá que a sua obra está perfeita; e não só esse, mas também todo o que tiver conhecido exatamente a intenção do Autor de tal obra e o seu fim, ou o que crer conhecê-lo. Por exemplo, se alguém vir uma obra (que suponho não estar ainda acabada) e souber que o fim do Autor da dita obra é edificar uma casa, esse dirá que a casa está imperfeita; pelo contrário, dirá que ela está perfeita no momento em que vir que a obra chegou ao fim que o Autor tinha proposto fazer-lhe atingir. Mas se alguém vê uma obra, não tendo nunca visto coisa semelhante nem conhecendo a intenção do artista, não poderá certamente saber se essa obra está perfeita ou imperfeita. Tal parece ter sido a primeira significação destes termos. Mas, depois que os homens começaram a formar idéias universais, a excogitar modelos de casas, de edifícios, torres, etc., e a preferir uns modelos de coisas a outros, sucedeu que cada um chamou perfeito àquilo que via estar de acordo com a idéia universal que tinha formado deste gênero de coisas; chamou, pelo contrário, imperfeito àquilo que via estar menos de acordo com o modelo que tinha concebido, embora, segundo o parecer dos artistas, a obra estivesse completamente acabada. Nem parece haver outra razão de o vulgo chamar também perfeitas ou imperfeitas às coisas da natureza, quer dizer, às que não são feitas por mão humana. Com efeito, os homens têm por hábito formar idéias universais tanto das coisas naturais como das artificiais, idéias essas que eles têm como modelos das coisas, e crêem que a Natureza (que, a seu ver, nada faz que não seja em vista de um fim determinado) as considera e as propõe a si mesma como modelos. Quando, portanto, vêem produzir-se alguma coisa, na Natureza, que esteja menos de acordo com a concepção-modelo que eles têm de tal coisa, crêem, então, que a própria Natureza falhou ou pecou, e que deixou imperfeita essa coisa. Vemos, assim, que os homens ganharam o hábito de chamar às coisas naturais perfeitas ou imperfeitas, mais por preconceito que por verdadeiro conhecimento das mesmas. Com efeito, mostramos, no apêndice da Parte I, que a Natureza não age em vista de um fim. É que, aquele Ente eterno e infinito a que chamamos Deus ou Natureza age em virtude da mesma necessidade pela qual existe. Mostramos, de fato, que ele age em virtude da mesma necessidade de natureza, pela qual existe *(na proposição 16 da Parte I)*. Por conseguinte, a razão, ou seja, a causa, por que

Deus — ou a Natureza — age e por que existe, é uma e a mesma. E, assim como ele não existe em vista de nenhum fim, assim também não age em vista de nenhum fim; mas, da mesma maneira que não tem nenhum princípio ou fim para existir, assim também os não tem para agir. A causa a que chamam final não é senão o próprio apetite humano, enquanto é considerado como princípio ou causa primeira de uma coisa qualquer. Por exemplo, quando dizemos que a habitação foi a causa final desta ou daquela casa não entendemos outra coisa senão isto: que o homem, por ter imaginado as vantagens da vida doméstica, teve o apetite de edificar uma casa. É por isso que a habitação, enquanto é considerada como causa final, não é senão este apetite singular, que, na realidade, é a causa eficiente, a qual é considerada como a primeira, por os homens ignorarem comumente a causa dos seus apetites. Eles têm, de fato, consciência das suas ações e apetites, como já disse muitas vezes, mas são ignorantes quanto às causas por que são determinados a apetecer alguma coisa. Além disso, quanto ao dizer-se vulgarmente que a Natureza, às vezes, falha ou peca e que produz coisas imperfeitas, incluo isso no número de preconceitos de que tratei no apêndice da Parte I.

Portanto, perfeição e imperfeição não são, na realidade, senão modos de pensar, isto é, noções, que temos o hábito de forjar, em virtude de compararmos entre si indivíduos da mesma espécie ou do mesmo gênero. Eis o motivo por que disse atrás *(definição 6 da Parte II)* que por realidade e perfeição entendia o mesmo. Temos, efetivamente, o costume de reduzir todos os indivíduos da Natureza a um só gênero, a que se chama generalíssimo, a saber: à noção de ente, noção essa que pertence a todos os indivíduos da Natureza sem exceção. E assim, na medida em que reduzimos os indivíduos da Natureza a este gênero, os comparamos uns com os outros e descobrimos que uns têm mais entidade ou realidade que outros, dizemos que uns são mais perfeitos que outros; na medida em que atribuímos alguma coisa aos mesmos, que envolve negação, tal como termo, fim, impotência, etc., chamamos-lhes imperfeitos, pois que não afetam a nossa alma da mesma maneira que aqueles a que chamamos perfeitos — e isto não porque lhes falte alguma coisa que lhes seja própria, ou por a Natureza pecar. Com efeito, não pertence à Natureza de alguma coisa senão aquilo que resulta da necessidade da natureza da causa eficiente, e tudo o que resulta da necessidade da natureza da causa eficiente acontece necessariamente.

No que diz respeito ao bem e ao mal, também não indicam nada de positivo nas coisas, consideradas em si mesmas, nem são outra coisa que modos de pensar ou razões, que formamos por compararmos as coisas umas com as outras. Na verdade, uma só e a mesma coisa pode ser ao mesmo tempo boa e má e ainda indiferente. Por exemplo, a música é boa para o melancólico, má para o que se lamenta, mas para o surdo nem é boa nem má. Contudo, muito embora as coisas se passem assim, temos, no entanto, de conservar estes vocábulos. É que, visto nós desejarmos formar uma idéia de homem, que nós consideremos como um modelo da natureza humana, ser-nos-á vantajoso conservar estes mesmos vocábulos no sentido que disse. Por bem, entenderei, por conseguinte, *no que vai* seguir-se, o que sabemos com certeza ser meio para nos aproximarmos cada vez mais do modelo da natureza humana que nos propomos. Por mal, [entenderei] aquilo que sabemos ao certo que nos impede de reproduzir o mesmo modelo. Além disso, diremos que os homens são mais perfeitos ou mais imperfeitos na medida em que se aproximarem mais ou menos deste mesmo exemplar. Efetivamente, deve notar-se, primeiro que tudo, que, quando digo que alguém passa de uma perfeição menor a uma maior, e inversamente, eu não entendo por isso que se mude de uma essência ou forma numa outra. De fato, cavalo, por exemplo, tanto se destrói se se mudar em homem, como se se mudar em

inseto. É assim o seu poder de agir, enquanto ele é o que se entende por sua natureza, que nós concebemos como aumentado ou diminuído. Finalmente, por perfeição em geral entenderei, como disse, a realidade, isto é, a essência de uma coisa qualquer, enquanto ela existe e age de uma determinada maneira, sem qualquer referência à sua duração. Na verdade, nenhuma coisa singular pode dizer-se mais perfeita por perseverar mais tempo na existência. É que a duração das coisas não pode ser determinada pela sua essência, visto que a essência das coisas não envolve nenhum tempo certo e determinado de existência; mas uma coisa qualquer, quer ela seja mais perfeita quer menos, poderá perseverar sempre na existência com a mesma força por que começou a existir, de tal sorte que, neste ponto, todas as coisas são iguais.

Definições

I. Por bem entenderei aquilo que sabemos com certeza ser-nos útil.

II. Por mal, ao contrário, aquilo que sabemos com certeza que nos impede de nos tornarmos senhores de um bem qualquer.

(Sobre isto, ver o prefácio precedente, perto do fim.)

III. Chamo contingentes às coisas singulares, enquanto, considerando nós somente a sua essência, nada encontramos que ponha necessariamente a sua existência, ou que necessariamente a exclua.

IV. Chamo possíveis às mesmas coisas singulares, enquanto, atendendo nós às causas pelas quais devem ser produzidas, ignoramos se elas são ou não determinadas a produzi-las.

(No *escólio* da *proposição 33* da Parte I não fiz nenhuma distinção entre possível e contingente, porque aí não havia necessidade de os distinguir com cuidado.)

V. Por afecções contrárias entenderei, no que vai seguir-se, as que arrastam o homem em sentidos opostos, embora sejam do mesmo gênero — como a gula e a avareza, que são espécies de amor — e que não são contrários por natureza, mas por acidente.

VI. Expliquei, nos *escólios 1* e *2* da *proposição 18* da Parte III, o que entendo por afecção para com uma coisa futura, presente e passada. Ver esses *escólios*.

(Mas deve notar-se aqui, além disso, que nós não podemos imaginar distintamente uma distância tanto de lugar como de tempo, senão até um certo limite; quer dizer, assim como a todos os objetos que distam de nós mais de duzentos pés, por outras palavras, cuja distância do lugar em que estamos ultrapassa aquela que podemos imaginar distintamente, assim como — digo — a todos esses objetos nós temos o hábito de os imaginar como encontrando-se à mesma distância de nós e como se se encontrassem num mesmo plano; assim também aos objetos, cujo tempo de existência nós imaginamos que é separado do presente por um intervalo maior do que aquele que nós estamos acostumados a imaginar distintamente, a todos eles — digo — nós os representamos a igual distância do presente e os referimos como que a um só momento do tempo.)

VII. Por fim, em vista do qual fazemos alguma coisa, entendo o apetite.

VIII. Por virtude e potência entendo a mesma coisa, quer dizer *(pela proposição 7 da Parte III)*, a virtude, enquanto se refere ao homem, é a própria essência ou natureza do homem, enquanto tem o poder de fazer algumas coisas que só podem ser compreendidas pelas leis da própria natureza.

Axioma

Não existe, na Natureza, nenhuma coisa singular tal que não exista uma outra mais poderosa e mais forte que ela. Mas, dada uma coisa qualquer, é dada uma outra mais poderosa pela qual a primeira pode ser destruída.

Proposição I

Nada do que uma idéia falsa tem de positivo é suprimido pela presença do verdadeiro, enquanto é verdadeiro.

demonstração

A falsidade consiste só na privação de conhecimento, que as idéias inadequadas envolvem *(pela proposição 35 da Parte II)*, e estas não têm nada de positivo em virtude do qual se digam falsas *(pela proposição 33 da Parte II)*. Mas, pelo contrário, enquanto se referem a Deus, são verdadeiras *(pela proposição 32 da Parte II)*. Portanto, se aquilo que uma idéia falsa tem de positivo fosse suprimido pela presença do verdadeiro, enquanto verdadeiro, uma idéia verdadeira seria suprimida por si mesma, o que é absurdo *(pela proposição 4 da Parte III)*. Logo, nada do que uma idéia, etc. *Q. e. d.*

escólio

Esta *proposição* compreende-se mais claramente pelo *corolário 2* da *proposição 16* da Parte II. De fato, a imaginação é uma idéia que indica mais a constituição presente do corpo humano que a natureza do corpo exterior, e isto não distintamente, mas confusamente; daí o dizer-se que a alma erra. Por exemplo, quando olhamos para o Sol, imaginamos que ele está afastado de nós cerca de duzentos pés, no que nos enganamos por tanto tempo quanto ignoramos a sua verdadeira distância. Mas, conhecida a verdadeira distância, suprime-se o erro, mas não a imaginação, isto é, a idéia do Sol, a qual só explica a sua natureza na medida em que o corpo é afetado por ele, e assim, embora conheçamos a sua verdadeira distância, continuaremos, não obstante, a imaginar que ele está perto de nós. Efetivamente, como dissemos no *escólio* da *proposição 35* da Parte II, não imaginamos o Sol tão perto por ignorarmos a sua verdadeira distância, mas por a alma conceber a grandeza do Sol só na medida em que o corpo é afetado por ele. De modo semelhante, quando os raios do Sol, incidindo sobre a superfície da água, chegam aos nossos olhos, depois de refletidos, imaginamo-lo como se estivesse na água, embora conheçamos o seu verdadeiro lugar; e assim as restantes imaginações, pelas quais a alma se engana, quer elas exprimam a constituição natural do corpo, quer a sua potência de agir seja aumentada ou diminuída, não são contrárias à verdade nem desaparecem pela

sua presença. Acontece, é verdade, quando nós tememos sem razão algum mal, que o temor desaparece ao ouvirmos uma nova verdadeira; mas, inversamente, também sucede que, quando tememos um mal que se produzirá com certeza, o temor desaparece também ao ouvirmos uma notícia falsa. Por conseguinte, as imaginações não desaparecem pela presença da verdade, enquanto verdade, mas porque se apresentam outras mais fortes que elas, que excluem a existência presente das coisas que nós imaginamos, como mostramos na *proposição 17* da Parte II.

PROPOSIÇÃO II

Nós padecemos na medida em que somos uma parte da Natureza que não pode conceber-se por si mesma e sem as outras.

DEMONSTRAÇÃO

Diz-se que nós padecemos quando algo se produz em nós de que não somos senão a causa parcial *(pela definição 2 da Parte III)*, isto é *(pela definição 1 da Parte III)*, algo que não pode deduzir-se só das leis da nossa natureza. Logo, nós padecemos enquanto somos parte da Natureza que não pode conceber-se por si mesma e sem as outras. *Q. e. d.*

PROPOSIÇÃO III

A força em virtude da qual o homem persevera na existência é limitada e é infinitamente superada pela potência das causas externas.

DEMONSTRAÇÃO

É evidente pelo *axioma* desta parte. Com efeito, sendo dado um homem, é dada uma outra coisa mais poderosa; suponhamos A, e dado A, é dada ainda alguma outra coisa mais poderosa que A, suponhamos B, e assim até ao infinito. Por conseguinte, a potência do homem é limitada pela potência de uma outra coisa e é superada infinitamente pela potência das causas externas. *Q. e. d.*

PROPOSIÇÃO IV

É impossível que o homem não seja uma parte da Natureza e que não possa sofrer outras mudanças senão aquelas que podem ser compreendidas só pela sua natureza e de que é causa adequada.

DEMONSTRAÇÃO

A potência pela qual as coisas singulares e, conseqüentemente, o homem conserva o seu ser é a própria potência de Deus, ou seja, da Natureza *(pelo corolário da proposição 24 da Parte I)*, não enquanto é infinita, mas enquanto pode explicar-se pela essência humana atual *(pela proposição 7 da Parte III)*. Portanto, a potência do homem, enquanto se explica, pela sua essência atual é uma parte da potência infinita, isto é, da essência *(pela proposição 34 da Parte I)* de Deus ou seja da Natureza. Era este o primeiro ponto a demonstrar.

Depois, se fosse possível que o homem não pudesse sofrer outras mudanças senão as que podem explicar-se só pela sua natureza de homem, seguir-se-ia *(pelas proposições 4 e 6 da Parte III)* que não poderia perecer, mas que existiria sempre necessariamente;

ora, isso deveria seguir-se de uma causa cuja potência fosse finita ou infinita, isto é, ou só da potência do homem, que, neste caso, seria capaz de afastar para longe de si as outras mudanças que poderiam provir das causas externas, ou da potência infinita da Natureza, pela qual todo singular seria de tal modo dirigido que o homem não poderia sofrer outras mudanças a não ser as que são úteis à sua conservação. Mas a primeira hipótese é absurda *(pela proposição precedente, cuja demonstração é universal, e pode aplicar-se a todas as coisas singulares).* Logo, se fosse possível o homem não sofrer nenhuma mudança, a não ser as que pudessem ser compreendidas só pela sua natureza de homem, e, conseqüentemente *(como já demonstramos),* fosse possível ele existir sempre necessariamente, isso deveria resultar da potência infinita de Deus, e, por conseqüência *(pela proposição 16 da Parte I),* da necessidade da natureza divina, enquanto ela se considera afetada pela idéia de um homem, deveria deduzir-se a ordem de toda a Natureza, enquanto ela se concebe sob os atributos da extensão e do pensamento; e, por conseguinte, daí se seguiria *(pela proposição 21 da Parte I)* que o homem seria infinito, o que é absurdo *(pela primeira parte desta demonstração).* É, portanto, impossível que o homem não sofra outras mudanças que não sejam aquelas de que é causa adequada. *Q. e. d.*

COROLÁRIO

Daqui se segue que o homem está sempre necessariamente sujeito às paixões, que ele segue a ordem comum da Natureza e lhe obedece e que a ela se adapta tanto quanto o exige a natureza das coisas.

PROPOSIÇÃO V

A força e o crescimento de qualquer paixão e a sua perseverança na existência não são definidas pela potência pela qual nós nos esforçamos por perseverar na existência, mas pela potência de uma causa externa em comparação com a nossa.

DEMONSTRAÇÃO

A essência duma paixão não pode ser explicada só pela nossa essência *(pelas definições 1 e 2 da Parte III),* isto é *(pela proposição 7 da Parte III),* a potência da paixão não pode ser definida pela potência, pela qual nos esforçamos por perseverar no nosso ser, mas *(como foi demonstrado na proposição 16 da Parte III),* deve definir-se necessariamente pela potência de uma causa externa, em comparação com a nossa. *Q. e. d.*

PROPOSIÇÃO VI

A força de uma paixão qualquer, ou seja, de uma afecção, pode superar as outras ações do homem, ou seja, a sua potência, de tal forma que a afecção permanece persistentemente aderente ao homem.

DEMONSTRAÇÃO

A força e o crescimento de qualquer paixão e a sua perseverança na existência definem-se pela potência da causa externa, em comparação com a nossa *(pela proposição precedente);* e, por conseguinte *(pela proposição 3 desta parte),* pode superar a potência do homem, etc. *Q. e. d.*

PROPOSIÇÃO VII

Uma afecção não pode ser refreada nem suprimida, senão por uma afecção contrária e mais forte que a afecção a refrear.

DEMONSTRAÇÃO

Uma afecção, enquanto se refere à alma, é uma idéia, pela qual a alma afirma a força de existir do seu corpo, maior ou menor que antes *(pela definição geral das afecções, que se encontra por volta do fim da Parte III)*. Quando, portanto, a alma é dominada por alguma afecção, o corpo é simultaneamente afetado por uma modificação pela qual se aumenta ou diminui o seu poder de agir. Ora, esta afecção do corpo *(pela proposição 5 desta parte)* recebe da sua causa a força de perseverar no seu ser, a qual, por conseguinte, não pode ser refreada nem suprimida a não ser por uma causa corpórea *(pela proposição 6 da Parte II)*, que afete o corpo de uma modificação contrária à primeira *(pela proposição 5 da Parte III)* e mais forte que ela *(pelo axioma desta parte)* e, por conseqüência *(pela proposição 12 da Parte II)*, a alma é afetada pela idéia de uma modificação mais forte e contrária à primeira, isto é *(pela definição geral das afecções)*, a alma será afetada pela modificação mais forte e contrária à primeira, que, assim, excluirá ou suprimirá a existência da primeira; e, por conseguinte, a afecção não pode ser suprimida nem refreada a não ser por uma afecção contrária e mais forte. *Q. e. d.*

COROLÁRIO

A afecção, enquanto se refere à alma, não pode ser refreada nem suprimida, senão pela idéia de uma afecção do corpo contrária e mais forte que a afecção que nós experimentamos. Com efeito, a afecção que nós experimentamos não pode ser refreada nem suprimida, a não ser por uma afecção mais forte e que lhe seja contrária *(pela proposição precedente)*, isto é *(pela definição geral das afecções)*, a não ser pela idéia de uma afecção do corpo mais forte e contrária à afecção que nós experimentamos.

PROPOSIÇÃO VIII

O conhecimento do bem ou do mal não é outra coisa senão a afecção de alegria ou de tristeza, na medida em que temos consciência dela.

DEMONSTRAÇÃO

Chamamos bem ou mal àquilo que nos é útil ou prejudicial à conservação do nosso ser *(pelas definições 1 e 2 desta parte)*, isto é *(pela proposição 7 da Parte III)*, o que aumenta ou diminui, favorece ou entrava a nossa potência de agir. E assim, na medida em que *(pela definição de alegria e de tristeza; conferi-las no escólio da proposição 11 da Parte III)*, percebemos que uma coisa qualquer nos afeta de alegria ou tristeza, chamamo-la boa ou má, e, por conseguinte, o conhecimento do bem ou do mal não é outra coisa senão a idéia de alegria ou de tristeza que resulta necessariamente da afecção de alegria ou de tristeza *(pela proposição 22 da Parte II)*, mas esta idéia está unida à afecção da mesma maneira que a alma está unida ao corpo *(pela proposição 21 da Parte II)*; isto é *(como foi demonstrado no escólio da mesma proposição)*, esta idéia não se distingue, de fato, da própria afecção, ou seja *(pela definição geral das afecções)*, da idéia de afecção do corpo a não ser tão-somente pelo conceito; logo, este conhecimento do bem

e do mal não é outra coisa senão a própria afecção, na medida em que dela temos consciência. *Q. e. d.*

PROPOSIÇÃO IX

Uma afecção, cuja causa nós imaginamos que está presente no momento atual, é mais forte que se imaginássemos que ela não está presente.

DEMONSTRAÇÃO

Uma imaginação é uma idéia pela qual a alma contempla uma coisa como presente *(ver a sua definição no escólio da proposição 17 da Parte II)*, a qual, todavia, indica mais a constituição do corpo humano que a natureza da coisa externa *(pelo corolário 2 da proposição 16 da Parte II)*. Portanto *(pela definição geral das afecções)*, uma afecção é uma imaginação, enquanto indica a constituição do corpo. Mas a imaginação *(pela proposição 17 da Parte II)* é mais intensa durante o tempo em que não imaginamos nada que exclua a existência presente da coisa externa; logo, também a afecção, cuja causa nós imaginamos que nos está presente no momento atual, é mais intensa ou mais forte do que se não imaginássemos que ela está presente. *Q. e. d.*

ESCÓLIO

Quando disse atrás, na *proposição 18* da Parte III, que nós somos afetados da mesma afecção pela imagem de uma coisa futura ou passada, como se a coisa que imaginamos estivesse presente, eu fiz expressamente notar que isso era verdade, enquanto atendemos só à imagem da coisa. Ela é, com efeito, da mesma natureza, quer nós tenhamos imaginado a coisa, quer não; no entanto, não neguei que ela se torna mais fraca quando contemplamos outras coisas que nos estão presentes, as quais excluem a existência presente da coisa futura. Passei, então, sem chamar a atenção para isto por ter decidido tratar nesta parte das forças das afecções.

COROLÁRIO

A imagem de uma coisa futura ou passada, isto é, de uma coisa que nós contemplamos com relação ao tempo futuro ou passado, com exclusão do presente, em igualdade de circunstâncias, é mais fraca que a imagem de uma coisa presente, e, conseqüentemente, a afecção relativa a uma coisa futura ou passada, em igualdade de circunstância, é mais atenuada que a afecção relativa a uma coisa presente.

PROPOSIÇÃO X

Somos afetados mais intensamente relativamente a uma coisa futura que nós imaginamos que sucederá em breve do que se imaginássemos que o tempo da sua existência está ainda muito longe do presente. Somos também afetados mais intensamente pela memória de uma coisa que imaginamos não ter passado há muito do que se imaginássemos que ela passou há muito.

DEMONSTRAÇÃO

Com efeito, na medida em que imaginamos que uma coisa há de suceder em breve ou que não passou há muito, por isso mesmo imaginamos algo que exclui menos a presença da coisa do que se imaginássemos que o tempo futuro da sua existência está muito

afastado do presente ou que já passou há muito *(como é evidente)* e, por conseguinte *(pela proposição precedente)*, seremos na mesma medida afetados mais intensamente relativamente a ela. *Q. e. d.*

ESCÓLIO

Do que notamos na *definição 6* desta parte segue-se que relativamente aos objetos que estão separados do presente por um intervalo de tempo mais longo do que nós podemos determinar pela imaginação, embora compreendamos que eles estão separados entre si por um longo intervalo de tempo, relativamente a eles, somos, no entanto, afetados de maneira igualmente moderada.

Proposição XI

A afecção relativamente a uma coisa que imaginamos como necessária é, em igualdade de circunstâncias, mais intensa do que relativamente a uma coisa possível ou contingente, ou seja, a uma coisa não necessária.

DEMONSTRAÇÃO

Na medida em que imaginamos que uma coisa é necessária, nessa mesma medida nós afirmamos a sua existência e, inversamente, negamos a existência de uma coisa, na medida em que imaginamos que ela não é necessária *(pelo escólio 1 da proposição 33 da Parte I)*; e, por conseguinte *(pela proposição 9 desta parte)*, a afecção relativamente a uma coisa necessária, em igualdade de circunstâncias, é mais intensa que a relativa a uma coisa não necessária. *Q. e. d.*

Proposição XII

A afecção relativamente a uma coisa que nós sabemos não existir no presente e que imaginamos como possível, em igualdade de circunstâncias, é mais intensa que a relativa a uma coisa contingente.

DEMONSTRAÇÃO

Na medida em que imaginamos uma coisa como contingente, não somos afetados pela imagem de nenhuma outra coisa que ponha a existência da coisa *(pela definição 3 desta parte)*, mas, pelo contrário *(por hipótese)*, imaginamos algumas coisas que excluem a existência presente da mesma. Ora, na medida em que imaginamos que uma coisa é possível no futuro, nessa mesma medida imaginamos algumas coisas qus põem a sua existência *(pela definição 4 desta parte)*, isto é *(pela proposição 18 da Parte III)*, que alimentam a esperança ou medo; e, por conseguinte, a afecção relativamente a uma coisa possível é mais veemente. *Q. e. d.*

COROLÁRIO

A afecção relativamente a uma coisa que sabemos não existir no presente e que imaginamos como contingente é muito mais fraca do que se imaginássemos que a coisa não está atualmente presente.

DEMONSTRAÇÃO

A afecção relativamente a uma coisa que imaginamos existir no presente é mais

intensa do que se a imaginássemos como futura *(pelo corolário da proposição 9 desta parte)*, e é muito mais veemente do que se imaginássemos que o tempo futuro está muito afastado do presente *(pela proposição 10 desta parte)*. Portanto, a afecção relativamente a uma coisa cujo tempo de existência nós imaginamos estar muito afastado do presente é muito mais fraca do que se a imaginássemos como presente. E, no entanto *(pela proposição precedente)*, é mais intensa do que se imaginássemos a mesma coisa como contingente; e, assim, uma afecção relativamente a uma coisa contingente será muito mais fraca do que se imaginássemos que a coisa nos está presente atualmente. *Q. e. d.*

Proposição XIII

A afecção relativamente a uma coisa contingente que sabemos não existir no presente, em igualdade de circunstâncias, é mais fraca do que a afecção relativa a uma coisa passada.

DEMONSTRAÇÃO

Enquanto imaginamos uma coisa como contingente, não somos afetados pela imagem de nenhuma outra coisa que ponha a existência desta coisa *(pela definição 3 desta parte)*. Mas, pelo contrário *(por hipótese)*, imaginamos algumas coisas que excluem a existência presente da mesma. Ora, na medida em que a imaginamos em relação ao tempo passado, supomo-nos imaginar algo que no-la traz à memória, por outras palavras, que excita a imagem da coisa *(ver proposição 18 da Parte II e o seu escólio)* e, por conseguinte, nesta medida, faz que a contemplemos como se estivesse presente *(pelo corolário da proposição 17 da Parte II)*. Logo *(pela proposição 9 desta parte)*, a afecção relativamente a uma coisa contingente, que sabemos não existir no presente, em igualdade de circunstâncias, será mais fraca do que a afecção relativamente a uma coisa passada. *Q. e. d.*

Proposição XIV

O verdadeiro conhecimento do bem e do mal, enquanto verdadeiro, não pode refrear nenhuma afecção, mas sim somente enquanto é considerado como afecção.

DEMONSTRAÇÃO

A afecção é uma idéia pela qual a alma afirma a força de existir do seu corpo maior ou menor que antes *(pela definição geral das afecções)*; e, por conseguinte *(pela proposição 1 desta parte)*, não tem nada de positivo que possa ser suprimido pela presença da verdade; e, conseqüentemente, o verdadeiro conhecimento do bem e do mal, enquanto verdadeiro, não pode refrear nenhuma afecção. Mas, na medida em que é afecção *(ver proposição 8 desta parte)*, se é mais forte que a afecção a refrear, somente então *(pela proposição 7 desta parte)* poderá refrear a afecção. *Q. e. d.*

Proposição XV

O desejo que provém do verdadeiro conhecimento do bem e do mal pode ser extinto ou refreado por muitos outros desejos que nascem das afecções por que estamos dominados.

DEMONSTRAÇÃO

Do verdadeiro conhecimento do bem e do mal, enquanto ele *(pela proposição 8 desta parte)* é afecção, nasce necessariamente o desejo *(pela definição 1 das afecções)*, o qual é tanto maior quanto maior for a afecção de que nasce *(pela proposição 37 da Parte III)*. Mas, porque este desejo *(por hipótese)* nasce do fato de compreendermos verdadeiramente alguma coisa, ele forma-se, portanto, em nós, enquanto agimos *(pela proposição 1 da Parte III)*, e, conseqüentemente, deve ser compreendido só pela nossa essência *(pela definição 2 da Parte III)*; e, por conseguinte *(pela proposição 7 da Parte III)*, a sua força e crescimento devem definir-se só pela potência humana. Ora, os desejos que nascem das afecções, por que estamos dominados, são também tanto maiores quanto mais veementes forem estas afecções; e, por conseguinte, a sua força e crescimento *(pela proposição 5 desta parte)* devem ser definidos pela potência das causas externas, a qual, se se comparar com a nossa, ultrapassa indefinidamente a nossa potência *(pela proposição 3 desta parte)*. E, por conseguinte, os desejos que nascem de semelhantes afecções podem ser mais veementes que aqueles que nascem do verdadeiro conhecimento do bem e do mal; e, por isso *(pela proposição 7 desta parte)*, poderão refrear ou extinguir este mesmo. *Q. e. d.*

PROPOSIÇÃO XVI

O desejo que nasce do conhecimento do bem e do mal, enquanto este conhecimento diz respeito ao futuro, pode ser refreado ou extinto muito facilmente pelo desejo das coisas que são presentemente agradáveis.

DEMONSTRAÇÃO

A afecção relativamente a uma coisa que imaginamos como futura é mais fraca que a relativa a uma coisa presente *(pelo corolário da proposição 9 desta parte)*. Ora, o desejo que nasce do verdadeiro conhecimento do bem e do mal, ainda que este conhecimento verse acerca de coisas que são boas no presente, pode ser extinto ou refreado por algum desejo temerário *(pela proposição precedente, cuja demonstração é universal)*. Logo, o desejo que nasce deste mesmo conhecimento, enquanto ele diz respeito ao futuro, poderá ser refreado ou extinto muito facilmente, etc. *Q. e. d.*

PROPOSIÇÃO XVII

O desejo que nasce do verdadeiro conhecimento do bem e do mal, enquanto este versa acerca de coisas contingentes, pode ser refreado muito mais facilmente ainda pelo desejo das coisas que estão presentes.

DEMONSTRAÇÃO

Esta *proposição* demonstra-se do mesmo modo que a *proposição* precedente, por meio do *corolário* da *proposição 12* desta parte.

ESCÓLIO

Creio ter mostrado, pelo que precede, a causa por que os homens são mais influenciados pela opinião do que pela verdadeira Razão, e por que o verdadeiro conhecimento do bem e do mal excita movimentos da alma e muitas vezes cede a todo gênero de concu-

piscência; daí vem aquela palavra do Poeta:[1] *Vejo o melhor e aprovo-o, mas faço o pior.* O mesmo parece ter pensado também ó Eclesiastes,[2] quando disse: *Quem aumenta a ciência, aumenta a dor.* Não digo isto com o fim de concluir daí que vale mais ignorar do que saber, ou que não há nenhuma diferença entre o tolo e o inteligente no que diz respeito ao governo de suas afecções, mas, sim, porque é necessário conhecer tanto a potência como a impotência da nossa natureza, para podermos determinar o que pode a Razão no governo das afecções e o que não pode. E eu disse que, nesta parte, trataria só da impotência humana. É que decidi tratar separadamente da potência da Razão sobre as afecções.

PROPOSIÇÃO XVIII

O desejo que nasce da alegria, em igualdade de circunstâncias, é mais forte que o desejo que nasce da tristeza.

DEMONSTRAÇÃO

O desejo é a própria essência do homem *(pela definição 1 das afecções),* isto é *(pela proposição 7 da Parte III),* um esforço pelo qual o homem se esforça por perseverar no seu ser. Por isso, o desejo, que nasce da alegria, é favorecido ou aumentado pela própria afecção de alegria *(pela definição de alegria; vê-la no escólio da proposição 11 da Parte III);* inversamente, a que nasce da tristeza é diminuída ou refreada pela própria afecção de tristeza *(pelo mesmo escólio);* e, por conseguinte, a força do desejo que nasce da alegria deve ser definida pela potência humana e ao mesmo tempo pela potência da causa externa; mas a que nasce da tristeza deve ser definida só pela potência humana; portanto, o primeiro é mais forte que o segundo. *Q. e. d.*

ESCÓLIO

Expliquei por estas poucas *proposições* as causas da impotência e da inconstância humanas, e a razão por que os homens não observam os preceitos da Razão. Resta agora mostrar o que é que a Razão nos prescreve e quais as afecções que estão de acordo com as regras da Razão humana; quais as que, pelo contrário, lhe são opostas. Mas, antes de começar a demonstrar estas coisas, segundo a ordem prolixa dos geômetras, que fizemos nossa, convém explicar aqui, primeiro, brevemente, os próprios ditames da Razão, a fim de cada um perceber mais facilmente o que eu penso. Uma vez que a Razão não pede nada que seja contra a Natureza, ela pede, por conseguinte, que cada um se ame a si mesmo; procure o que lhe é útil, mas o que lhe é útil de verdade; deseje tudo o que conduz, de fato, o homem a uma maior perfeição; e, de uma maneira geral, que cada um se esforce por conservar o seu ser, tanto quanto lhe é possível. Isto é tão necessariamente verdadeiro como o todo ser maior que a sua parte *(ver proposição 4 da Parte III).* Depois, visto que a virtude *(pela definição 8 desta parte)* não é outra coisa senão agir segundo as leis da sua própria natureza, e que ninguém se esforça por conservar o seu ser *(pela proposição 7 da Parte III),* a não ser segundo as leis da sua própria natureza — segue-se daí:

[1] Ovídio, *Metamorfoses,* VII, 20, ss. (N. do A.)
[2] I, 18. (N. do A.)

Primeiro, que o fundamento da virtude é o próprio esforço por conservar o próprio ser, e que a felicidade consiste em o homem poder conservar o seu ser.

Em segundo lugar, segue-se que a virtude deve ser desejada por si mesma, e que não existe nada de preferível a ela ou que nos seja mais útil, por causa do qual ela deveria ser desejada.

Segue-se, finalmente, *em terceiro lugar,* que aqueles que se suicidam são impotentes de espírito e completamente subjugados por causas externas, em oposição à sua natureza.

Além disso, pelo *postulado 4* da Parte II, segue-se que não pode nunca dar-se o caso de não termos necessidade de nada fora de nós para conservar o nosso ser, e de vivermos de maneira que não tenhamos nenhum comércio com as coisas que estão fora de nós. Se, por outro lado, considerarmos a nossa alma, por certo que a nossa inteligência seria mais imperfeita se a alma fosse única e não entendesse nada além dela mesma. Há, portanto, fora de nós muitas coisas que nos são úteis e que, por isso, devem ser desejadas. Entre elas não podemos conceber nenhumas preferíveis às que estão inteiramente de acordo com a nossa natureza. Com efeito, se, por exemplo, dois indivíduos, absolutamente da mesma natureza, se unem um ao outro, formam um indivíduo duas vezes mais poderoso que cada um deles separadamente. Portanto, nada mais útil ao homem que o homem. Os homens — digo — não podem desejar nada mais vantajoso para conservar o seu ser do que estarem todos de tal maneira de acordo em tudo que as almas e os corpos de todos formem como que uma só alma e um só corpo, e que todos, em conjunto, na medida das suas possibilidades, se esforcem por conservar o seu ser; e que todos, em conjunto, procurem a utilidade comum de todos. Daqui se segue que os homens, que se governam pela Razão, isto é, os homens que procuram o que lhes é útil sob a direção da Razão, não desejam nada para si que não desejem para os outros homens, e, por conseguinte, eles são justos, fiéis e honestos.

São estes os ditames da Razão, que eu me tinha proposto mostrar aqui, em poucas palavras, antes de começar a demonstrá-los numa ordem mais completa. Fi-lo na intenção de, se fosse possível, conciliar a atenção dos que crêem que este princípio, a saber: cada um é obrigado a procurar o que lhe é útil, é o fundamento da impiedade e não da virtude e da piedade. Depois, portanto, de ter demonstrado brevemente que as coisas se passam de maneira inversa, continuo a demonstrar a mesma coisa pela mesma via por que avançamos até aqui.

Proposição XIX

Cada um deseja ou tem aversão necessariamente, pelas leis da sua natureza, àquilo que julga ser bom ou mau.

Demonstração

O conhecimento do bem e do mal é *(pela proposição 8 desta parte)* a própria afecção de alegria ou de tristeza, enquanto dela temos consciência; e, por conseguinte *(pela proposição 28 da Parte III),* cada um deseja necessariamente o que julga ser bom, e, inversamente, tem aversão ao que julga ser mau. Mas este apetite não é outra coisa senão a própria essência ou natureza do homem *(pela definição de apetite — vê-la no escólio da proposição 9 da Parte III — e pela definição das afecções).* Logo, cada um deseja ou tem aversão necessariamente segundo as leis da sua natureza ao que, etc. *Q. e. d.*

PROPOSIÇÃO XX

Quanto mais cada um se esforça e pode procurar o que lhe é útil, isto é, conservar o seu ser, tanto mais é dotado de virtude; e, inversamente, quanto mais cada um omite conservar o que lhe é útil, isto é, conservar o seu ser, tanto mais é impotente.

DEMONSTRAÇÃO

A virtude é a própria potência humana que é definida só pela essência do homem *(pela definição 8 desta parte),* isto é *(pela proposição 7 da Parte III),* que se define só pelo esforço pelo qual o homem se esforça por perseverar no seu ser. Logo, quanto mais cada um se esforçar por conservar o seu ser, tanto mais é dotado de virtude, e, conseqüentemente *(pelas proposições 4 e 6 da Parte III),* quanto mais alguém omite conservar o seu ser tanto mais é impotente. *Q. e. d.*

ESCÓLIO

Ninguém, portanto, que não seja vencido por causas externas e contrárias à sua natureza omite desejar o que lhe é útil, ou seja, conservar o seu ser. Ninguém — digo — por necessidade da sua natureza, mas sim coagido por causas externas, tem aversão aos alimentos ou se suicida — o que pode acontecer de muitos modos. Com efeito, alguém suicida-se, coagido por outro, que lhe torce a mão, na qual tinha por acaso tomado uma espada, e obriga-o a dirigir a espada contra o próprio coração; ou porque, por ordem do tirano, como Sêneca, é obrigado a abrir as veias, isto é, porque ele deseja evitar, por um mal menor, um mal maior; ou, finalmente, porque causas exteriores ocultas dispõem a sua imaginação e afetam o seu corpo de tal maneira que este reveste uma outra natureza contrária à primeira e cuja idéia não pode existir na alma *(pela proposição 10 da Parte III).* Mas, que o homem se esforce por necessidade da sua natureza, por não existir ou por se mudar numa outra forma, é tão impossível como que alguma coisa seja produzida do nada, como cada um pode ver com um pouco de reflexão.

PROPOSIÇÃO XXI

Ninguém pode desejar ser feliz, agir bem e viver bem que não deseje ao mesmo tempo ser, agir e viver, isto é, existir em ato.

DEMONSTRAÇÃO

A demonstração desta *proposição,* ou, antes, a própria coisa, é evidente de per si e também pela definição de desejo. Com efeito, o desejo *(pela definição 1 das afecções)* de viver felizmente, ou seja, bem, de agir, etc., é a própria essência do homem, isto é *(pela proposição 7 da Parte III),* o esforço pelo qual cada um se esforça por conservar o seu ser. Logo, ninguém pode desejar, etc. *Q. e. d.*

PROPOSIÇÃO XXII

Não se pode conceber nenhuma virtude anterior a esta (isto é, ao esforço para se conservar a si mesmo).

DEMONSTRAÇÃO

O esforço para se conservar a si mesma é a própria essência da coisa *(pela proposi-*

ção 7 da Parte III). Se, portanto, pudesse conceber-se alguma virtude anterior a esta, isto é, a este esforço, conceber-se-ia, por conseqüência *(pela definição 8 desta parte),* a essência da coisa anterior à própria coisa, o que é absurdo *(como é evidente).* Logo, nenhuma virtude, etc. *Q. e. d.*

COROLÁRIO

O esforço para se conservar é o primeiro e único fundamento da virtude. Com efeito, não se pode conceber nenhum outro princípio anterior a este *(pela proposição precedente)* e, sem ele *(pela proposição 21 desta parte),* não se pode conceber nenhuma virtude.

Proposição XXIII

O homem, enquanto é determinado a fazer alguma coisa pelo fato de ter idéias inadequadas, não se pode dizer absolutamente que age por virtude; mas, sim, somente enquanto é determinado pelo fato de ter um conhecimento.

DEMONSTRAÇÃO

Na medida em que o homem é determinado a agir pelo fato de ter idéias inadequadas, ele sofre [é passivo] *(pela proposição 1 da Parte III),* isto é *(pelas definições 1 e 2 da Parte III),* faz alguma coisa que não pode ser percebida só pela sua essência, isto é *(pela definição 8 desta parte),* que não resulta da sua própria virtude. Mas, na medida em que é determinado a fazer alguma coisa pelo fato de ter um conhecimento, nessa medida ele age *(pela mesma proposição 1 da Parte III),* isto é *(pela definição 2 da Parte III),* faz alguma coisa que é percebida só pela sua essência, por outras palavras *(pela definição 8 desta parte),* que resulta adequadamente da sua própria virtude. *Q. e. d.*

Proposição XXIV

Agir absolutamente por virtude não é, em nós, outra coisa que agir, viver, conservar o seu ser (estas três coisas significam o mesmo) sob a direção da Razão, segundo o princípio da procura da própria utilidade.

DEMONSTRAÇÃO

Agir absolutamente por virtude não é outra coisa *(pela definição 8 desta parte)* que agir segundo as leis da própria natureza. Mas nós agimos na medida somente em que conhecemos *(pela proposição 3 da Parte III).* Logo, agir por virtude não é outra coisa, em nós, que agir, viver, conservar o seu ser sob a direção da Razão, e isto *(pelo corolário da proposição 22 desta parte)* segundo o princípio da procura da sua utilidade. *Q. e. d.*

Proposição XXV

Ninguém se esforça por conservar o seu ser por causa de uma outra coisa.

DEMONSTRAÇÃO

O esforço, pelo qual cada coisa se esforça por perseverar no ser, é definido só pela essência dessa mesma coisa *(pela proposição 7 da Parte III);* e, só desta essência, suposta dada, e não da essência de uma outra coisa, se segue necessariamente *(pela proposição*

6 da Parte III) que cada um se esforça por conservar o seu ser. Esta *proposição* é, aliás, evidente pelo *corolário* da *proposição 22* desta parte. É que, se o homem se esforçasse por conservar o seu ser por causa de uma outra coisa, então essa coisa seria o primeiro fundamento da virtude (como é evidente), o que é absurdo *(pelo corolário supracitado)*. Logo, ninguém se esforça, etc. *Q. e. d.*

PROPOSIÇÃO XXVI

Tudo aquilo por que nos esforçamos pela Razão não é outra coisa que conhecer; e a alma, na medida em que usa da Razão, não julga que nenhuma outra coisa lhe seja útil, senão aquela que conduz ao conhecimento.

DEMONSTRAÇÃO

O esforço por se conservar não é senão a essência da própria coisa *(pela proposição 7 da Parte III)*, a qual, na medida em que existe tal como é, é concebida como tendo força para perseverar na existência *(pela proposição 6 da Parte III)*, e para fazer aquilo que resulta necessariamente da sua natureza dada *(ver definição de apetite no escólio da proposição 9 da Parte III)*. Mas a essência da Razão não é outra coisa que a nossa alma, enquanto conhece clara e distintamente *(ver a sua definição no escólio da proposição 40 da Parte II)*. Logo *(pela proposição 40 da Parte II)*, tudo aquilo por que nos esforçamos pela Razão não é outra coisa que conhecer. Depois, visto que este esforço da alma, pelo qual a alma, enquanto raciocina, se esforça por conservar o seu ser, não é outra coisa que compreender *(pela primeira parte desta parte)*; este esforço por compreender é, portanto *(pelo corolário da proposição 22 desta parte)*, o primeiro e único fundamento da virtude; e não é em vista de um fim qualquer que nós nos esforçaremos por conhecer as coisas *(pela proposição 25 desta parte)*; mas, pelo contrário, a alma, enquanto raciocina, não poderá conceber nada como bom para si, senão o que conduz ao conhecimento *(pela definição 1 desta parte)*. *Q. e. d.*

PROPOSIÇÃO XXVII

Não sabemos ao certo que nada seja bom ou mau, a não ser aquilo que nos leva verdadeiramente a compreender, ou que pode impedir que compreendamos.

DEMONSTRAÇÃO

A alma, enquanto raciocina, não deseja outra coisa que conhecer, nem julga que nada lhe seja útil a não ser aquilo que nos leva a compreender *(pela proposição precedente)*. Mas a alma *(pelas proposições 41 e 43 da Parte II; ver também o seu escólio)* não tem a certeza das coisas, a não ser enquanto tem idéias adequadas, por outras palavras *(o que é idêntico em virtude do escólio da proposição 40 da Parte II)*, enquanto raciocina. Logo, não sabemos ao certo que nada seja bom, a não ser aquilo que nos leva verdadeiramente a compreender; e, inversamente, que nada seja mau, senão o que pode impedir que compreendamos. *Q. e. d.*

PROPOSIÇÃO XXVIII

O bem supremo da alma é o conhecimento de Deus, e a suprema virtude da alma é conhecer a Deus.

DEMONSTRAÇÃO

A coisa suprema que a alma pode conhecer é Deus, isto é *(pela definição 6 da Parte I)*, o Ente absolutamente infinito, e sem o qual *(pela proposição 15 da Parte I)* nada pode existir nem ser concebido; e, por conseguinte *(pelas proposições 26 e 27 desta parte)*, o que supremamente é útil à alma, ou seja *(pela definição 1 desta parte)*, o seu bem supremo, é o conhecimento de Deus. Além disso, a alma age somente na medida em que compreende *(pelas proposições 1 e 3 da Parte III)*, e somente na mesma medida *(pela proposição 23 desta parte)* pode dizer-se absolutamente que age por virtude. O conhecer é, portanto, a virtude absoluta da alma. Mas a coisa suprema que a almá pode conhecer é Deus *(como acabamos de demonstrar)*. Logo, a suprema virtude da alma é compreender Deus, ou seja, conhecê-lo.

PROPOSIÇÃO XXIX

Uma coisa singular qualquer, cuja natureza é inteiramente diferente da nossa, não pode favorecer nem entravar o nosso poder de agir, e, de maneira geral, nenhuma coisa pode ser boa ou má para nós, a não ser que tenha algo de comum conosco.

DEMONSTRAÇÃO

A potência de qualquer coisa singular e, conseqüentemente *(pelo corolário da proposição 10 da Parte II)*, do homem, pela qual ele existe e opera, não é determinada senão por uma outra coisa singular *(pela proposição 28 da Parte I)*, cuja natureza *(pela proposição 6 da Parte II)* deve ser compreendida pelo mesmo atributo por que é concebida a natureza humana. Portanto, a nossa potência de agir, de qualquer modo que ela seja concebida, pode ser determinada, e, conseqüentemente, favorecida ou entravada pela potência de uma outra coisa singular, que tem algo de comum conosco, e não pela potência de uma coisa, cuja natureza seja inteiramente diferente da nossa; e, visto que nós chamamos bem ou mal àquilo que é causa de alegria ou de tristeza *(pela proposição 8 desta parte)*, isto é *(pelo escólio da proposição 11 da Parte III)*, ao que aumenta ou diminui, favorece ou entrava a nossa potência de agir; então, uma coisa, cuja natureza é inteiramente diferente da nossa, não pode ser para nós nem boa nem má. *Q. e. d.*

PROPOSIÇÃO XXX

Nenhuma coisa pode ser má pelo que tem de comum com a nossa natureza, mas é má para nós na medida em que nos é contrária.

DEMONSTRAÇÃO

Chamamos mal àquilo que é causa de tristeza *(pela proposição 8 desta parte)*, isto é *(pela sua definição; vê-la no escólio da proposição 11 da Parte III)*, àquilo que diminui ou entrava a nossa potência de agir. Se, portanto, alguma coisa fosse má para nós por aquilo que ela tem de comum conosco, essa coisa poderia, por conseqüência, diminuir ou entravar aquilo mesmo que ela tem de comum conosco, o que é absurdo *(pela proposição 4 da Parte III)*. Logo, nenhuma coisa pode ser má para nós por aquilo que ela tem de comum conosco, mas, ao contrário, na medida em que é má *(como já demonstramos)*, isto é, na medida em que pode diminuir ou entravar a nossa potência de agir, nessa mesma medida *(pela proposição 5 da Parte III)* é-nos contrária. *Q. e. d.*

Proposição XXXI

Na medida em que alguma coisa está de acordo com a nossa natureza, é necessariamente boa.

DEMONSTRAÇÃO

Com efeito, na medida em que alguma coisa está de acordo com a nossa natureza, não pode *(pela proposição precedente)* ser má. Logo, será necessariamente boa ou indiferente. Se se admite isso, a saber: que nem é boa nem má, então *(pela definição 1)* não resultaria da sua própria natureza nada que fosse útil à conservação da natureza dessa mesma coisa, mas isto é absurdo; logo, será necessariamente boa, na medida em que está de acordo com a nossa natureza. *Q. e. d.*

COROLÁRIO

Daqui se segue que, quanto mais alguma coisa está de acordo com a nossa natureza, tanto mais útil ou melhor é; e, inversamente, quanto mais útil nos é alguma coisa, tanto mais está de acordo com a nossa natureza. É que, na medida em que não estiver de acordo com a nossa natureza, será necessariamente diferente da nossa natureza ou contrária a ela. Se é diferente, então *(pela proposição 29 desta parte)* não poderá ser nem boa nem má; se, porém, é contrária, será, por conseqüência, contrária à que está de acordo com a nossa natureza, isto é *(pela proposição precedente),* contrária ao bem, ou seja, má. Portanto, nada pode ser bom, senão enquanto está de acordo com a nossa natureza, e, por conseguinte, quanto mais alguma coisa está de acordo com a nossa natureza, tanto mais útil é, e inversamente. *Q. e. d.*

Proposição XXXII

Na medida em que os homens estão sujeitos às paixões, não se pode dizer que as suas naturezas concordam.

DEMONSTRAÇÃO

Quando se diz que as coisas concordam em natureza, compreende-se que concordam na potência *(pela proposição 7 da Parte III),* mas não na impotência, ou seja, na negação e, conseqüentemente *(ver escólio da proposição 3 da Parte III),* nem mesmo na paixão; por isso, não se pode dizer que os homens, enquanto sujeitos às paixões, concordem em natureza. *Q. e. d.*

ESCÓLIO

A coisa é ainda evidente por si mesma. De fato, aquele que diz que branco e preto concordam somente em que nem um nem outro é vermelho afirma absolutamente que branco e preto não concordam em nada. Da mesma maneira, também, quem diz que pedra e homem concordam só em que ambos são finitos, impotentes ou que não existem por necessidade da sua natureza, ou, finalmente, que são indefinidamente superados pela potência das causas externas, esse afirma absolutamente que pedra e homem não concordam em nada. Com efeito, as coisas que concordam só na negação, por outras palavras, naquilo que não têm, não concordam na realidade em nada.

PROPOSIÇÃO XXXIII

Os homens podem diferir em natureza, na medida em que são dominados por afecções que são paixões; e, ainda nessa mesma medida, um só e o mesmo homem é variável e inconstante.

DEMONSTRAÇÃO

A natureza ou essência das afecções não pode explicar-se só pela nossa essência ou natureza *(pelas definições 1 e 2 da Parte III)*; mas deve ser definida pela potência, isto é *(pela proposição 7 da Parte III)*, pela natureza das causas externas em comparação com a nossa. Donde se segue que há tantas espécies de cada afecção quantas são as espécies de objetos pelos quais somos afetados *(ver proposição 56 da Parte III)*; e que os homens são afetados de diversas maneiras por um só e mesmo objeto *(pela proposição 51 da Parte III)* e nesta mesma medida diferem em natureza; finalmente, que um só e o mesmo homem *(pela mesma proposição 51 da Parte III)* é afetado de maneiras diversas relativamente ao mesmo objeto, e nessa mesma medida é variável, etc. *Q. e. d.*

PROPOSIÇÃO XXXIV

Na medida em que os homens são dominados pelas afecções, que são paixões, podem ser contrários uns aos outros.

DEMONSTRAÇÃO

Um homem, por exemplo Pedro, pode ser causa de Paulo ser contristado, em virtude de ter algo de semelhante a uma coisa que Paulo odeia *(pela proposição 16 da Parte III)*; ou porque só Pedro é senhor de alguma coisa que o mesmo Paulo também ama *(ver proposição 32 da Parte III e seu escólio)*, ou por outras causas *(ver as principais no escólio da proposição 55 da Parte III)*, e, por conseguinte, daí virá que *(pela definição 7 das afecções)* Paulo tenha ódio a Pedro; e, conseqüentemente, sucederá facilmente *(pela proposição 40 da Parte III e seu escólio)* que Pedro nutra por Paulo um ódio recíproco; e, portanto *(pela proposição 39 da Parte III)*, se esforcem por causar mal um ao outro, isto é *(pela proposição 30 desta parte)*, por serem contrários um ao outro. Mas a afecção de tristeza é sempre paixão *(pela proposição 59 da Parte III)*; logo, os homens, na medida em que são dominados pelas afecções que são paixões, podem ser contrários uns aos outros. *Q. e. d.*

ESCÓLIO

Disse que Paulo teria ódio a Pedro por imaginar que ele possui aquilo mesmo que o próprio Paulo também ama. Donde parece seguir-se, à primeira vista, que ambos, pelo fato de amarem a mesma coisa, e, conseqüentemente, pelo fato de concordarem em natureza, causarão dano um ao outro e, por conseguinte, se isto fosse verdade, seriam falsas as *proposições 30* e *31* desta parte. Mas, se quisermos pesar a coisa numa balança justa, veremos que tudo isto será perfeitamente de acordo. Com efeito, ambos não são molestos um para com o outro, na medida em que concordam em natureza, isto é, na medida em que ambos amam a mesma coisa, mas na medida em que diferem um do outro. Na verdade, na medida em que ambos amam a mesma coisa, por isso mesmo o amor de ambos é alimentado *(pela proposição 31 da Parte III)*, isto é *(pela definição 6 das afecções)*, por

isso mesmo a alegria de ambos é alimentada. Eis por que eles estão muito longe de serem molestos um para com o outro, na medida em que amam a mesma coisa e concordam em natureza. Mas a causa disto, como disse, não é outra que o fato de se supor que diferem em natureza. Supomos, com efeito, que Pedro tem a idéia de uma coisa amada já possuída, e que Paulo, pelo contrário, a idéia de uma coisa amada perdida. Donde resulta que este é afetado de tristeza, e aquele, ao contrário, de alegria, e nesta medida são contrários. Desta maneira, podemos mostrar facilmente que as outras causas de ódio dependem só do fato de os homens diferirem em natureza, e não daquilo em que estão de acordo.

PROPOSIÇÃO XXXV

Na medida em que os homens vivem sob a direção da Razão, só nessa medida eles concordam sempre necessariamente em natureza.

DEMONSTRAÇÃO

Na medida em que os homens são dominados por afecções que são paixões, podem ser diferentes em natureza *(pela proposição 33 desta parte)* e contrários uns aos outros *(pela proposição precedente)*. Mas diz-se que os homens agem só na medida em que vivem sob a direção da Razão *(pela proposição 3 da parte III)* e, por conseguinte, tudo o que se segue da natureza humana, enquanto é definida pela Razão, deve ser compreendido *(pela definição 2 da Parte III)* só pela natureza humana, como pela sua causa próxima. Mas, visto que cada um deseja, pelas leis da sua natureza, aquilo que é bom e se esforça por afastar o que julga ser mau *(pela proposição 19 desta parte)*, e como, além disso, aquilo que julgamos ser bom ou mau segundo os ditames da Razão é necessariamente bom ou mau *(pela proposição 41 da Parte II)*; logo, os homens, só na medida em que vivem sob a direção da Razão, fazem necessariamente o que é necessariamente bom para a natureza humana e, conseqüentemente, para cada homem, isto é *(pelo corolário da proposição 31 desta parte)*, aquilo que está de acordo com a natureza de cada homem; e, por conseguinte, os homens estão também sempre necessariamente de acordo, na medida em que vivem sob a direção da Razão. *Q. e. d.*

COROLÁRIO I

Não existe nenhuma coisa singular na Natureza que seja mais útil ao homem do que o homem que vive sob a direção da Razão. Com efeito, o que é mais útil ao homem é o que está mais de acordo com a sua natureza *(pelo corolário da proposição 31 desta parte)*, isto é *(como é evidente)*, o homem. Mas o homem age absolutamente segundo as leis da sua natureza quando vive sob a direção da Razão *(pela definição 2 da Parte III)* e, só nessa medida, está sempre necessariamente de acordo com a natureza de um outro homem *(pela proposição precedente)*; logo, não há, entre as coisas particulares, nada mais útil ao homem do que um homem, etc. *Q. e. d.*

COROLÁRIO II

Quando cada homem procura, o mais possível, o que lhe é útil, é então que os homens são o mais possível úteis uns aos outros. Com efeito, quanto mais cada um procura o que lhe é útil e se esforça por se conservar, tanto mais é dotado de virtude *(pela proposição 20 desta parte)*, por outras palavras, o que é equivalente *(pela definição 8 desta parte)*, de tanto maior potência é dotado para agir segundo as leis da sua natureza, isto é *(pela proposição 3 da Parte III)*, para viver sob a direção da Razão. Mas os ho-

mens estão, sobretudo, de acordo em natureza, quando vivem sob a direção da Razão *(pela proposição precedente)*. Logo *(pelo corolário precedente)*, os homens serão o mais possível úteis uns aos outros quando cada um procurar o mais possível aquilo que lhe é útil. *Q. e. d.*

ESCÓLIO

O que agora demonstramos atesta-o também, todos os dias, a própria experiência, por tão numerosos e claros testemunhos, que anda na boca de quase toda gente o provérbio: o homem é um Deus para o homem. Todavia, raramente acontece que os homens vivam sob a direção da Razão, mas com eles as coisas passam-se de tal maneira que a maior parte das vezes são invejosos e molestos uns para com os outros. Não obstante, só com dificuldade podem levar vida solitária, de tal forma que a muitos agrada bastante a definição: o homem é um animal sociável; e, de fato, as coisas passam-se de tal maneira que da sociedade comum dos homens provêm muito mais vantagens que inconvenientes. Portanto, que os satíricos ridicularizem quanto quiserem as coisas humanas, detestem-nas os teólogos, louvem os melancólicos, quanto puderem, a vida grosseira e selvagem, e condenem os homens e admirem os animais, eles experimentarão, no entanto, que os homens, por mútuo auxílio, obtêm muito mais facilmente aquilo de que necessitam, e que não podem evitar os perigos que os ameaçam de todos os lados, a não ser pela união das forças. Eu passo em silêncio que é muito mais vantajoso e muito mais digno do nosso conhecimento contemplar as ações dos homens que as dos animais. Mas, sobre este assunto, falarei noutro lugar mais em pormenor.

PROPOSIÇÃO XXXVI

O bem supremo daqueles que seguem a virtude é comum a todos e todos podem igualmente alegrar-se com ele.

DEMONSTRAÇÃO

Agir por virtude é agir sob a direção da Razão *(pela proposição 24 desta parte)*, e tudo o que nos esforçamos por fazer pela Razão é compreender *(pela proposição 26 desta parte)*; e, por conseguinte *(pela proposição 28 desta parte)*, o bem supremo daqueles que seguem a virtude é conhecer a Deus, isto é *(pela proposição 47 da Parte II e seu escólio)*, um bem que é comum a todos os homens e que pode ser igualmente possuído por todos os homens, enquanto eles são da mesma natureza. *Q. e. d.*

ESCÓLIO

Se, porém, alguém perguntar: que é que sucederia se o bem supremo dos que seguem a virtude não fosse comum a todos; não se seguiria daí, como atrás *(ver proposição 34 desta parte)*, que os homens que vivem sob a direção da Razão, isto é *(pela proposição 35 desta parte)*, que os homens, enquanto concordam em natureza, seriam contrários uns aos outros? — Que esse receba por resposta que não é por acidente, mas da própria natureza da Razão, que nasce o fato de o bem supremo do homem ser comum a todos. E isto porque se deduz da própria essência humana, enquanto é definida pela Razão; e porque o homem não poderia existir nem ser concebido, se não tivesse o poder de se alegrar com este bem supremo. Pertence, com efeito, à essência da alma humana ter um conhecimento adequado da essência eterna e infinita de Deus.

Proposição XXXVII

O bem que cada um dos que seguem a virtude deseja para si, desejá-lo-á também para os outros homens, e tanto mais quanto maior for o conhecimento que tem de Deus.

DEMONSTRAÇÃO

Os homens, na medida em que vivem sob a direção da Razão, são utilíssimos ao homem *(pelo corolário 1 da proposição 35 desta parte)*; e, por conseguinte *(pela proposição 19 desta parte)*, esforçar-nos-emos necessariamente, sob a direção da Razão, por fazer que os homens vivam sob a direção da Razão. Mas o bem que cada um que vive segundo os ditames da Razão, isto é *(pela proposição 24 desta parte)*, cada um que segue a virtude deseja para si, é compreender *(pela proposição 26 desta parte)*; logo, o bem que cada um que segue a virtude deseja para si, desejá-lo-á também para os outros homens. Depois, o desejo, enquanto se refere à alma, é a própria essência da alma *(pela definição 1 das afecções)*; mas a essência da alma consiste no conhecimento *(pela proposição 11 da Parte II)*, que envolve o conhecimento de Deus *(pela proposição 47 da parte II)* e sem o qual *(pela proposição 15 da Parte I)* não pode existir nem ser concebido; e, por conseguinte, quanto maior conhecimento de Deus a essência da alma envolver, tanto maior será também o desejo em virtude do qual aquele que segue a virtude deseja para outrem um bem que deseja para si. *Q. e. d.*

OUTRA DEMONSTRAÇÃO

O bem que o homem deseja para si e que ama, amá-lo-á de uma maneira mais constante, se vir que os outros amam o mesmo *(pela proposição 31 da Parte III)*; e, por conseguinte *(pelo corolário da mesma proposição)*, esforçar-se-á por que os outros o amem; e, visto que o supremo bem, que os homens desejam pelas afecções, é muitas vezes tal que alegrar-se, esforçar-se-á, portanto *(pela mesma razão)*, por que todos se alegrem com o mesmo e *(pela proposição 37 da Parte III)* tanto mais quanto mais ele tiver gozado com este bem. *Q. e. d.*

ESCÓLIO I

Quem se esforça só por causa duma afecção, por que os outros amem o que ele mesmo ama, e por que os outros vivam à sua própria maneira, age só por impulso, e, por isso, é odioso sobretudo àqueles que têm outros gostos e que, por isso, desejam também e fazem impulsivamente esforço por que os outros vivam à sua própria maneira. Depois, visto que o supremo bem, que os homens desejam pelas afecções, é muitas vezes tal que só um pode tornar-se senhor dele, daí vem que os que amam não estão de acordo consigo mesmos e que, enquanto se comprazem em contar os louvores da coisa que amam, têm receio de serem acreditados. Pelo contrário, o que se esforça por conduzir os outros segundo a Razão não age impulsivamente, mas com humanidade e doçura, e está plenamente de acordo consigo mesmo. Para continuar, eu refiro à *religião* tudo o que desejamos e fazemos, de que somos causa, enquanto temos a idéia de Deus, por outras palavras, enquanto conhecemos a Deus. Quanto ao desejo de fazer o bem, que nasce do fato de vivermos sob a direção da Razão, chamo-lhe *piedade*. Depois, ao desejo que leva o homem, que vive sob a direção da Razão, a unir-se aos outros pela amizade, chamo-lhe *honestidade*, e chamo *honesto* àquilo que os homens, que vivem sob a direção da Razão, louvam, e, ao contrário, *torpe* ao que repugna à conciliação da amizade. Além disto, mostrei também quais os fundamentos do Estado. Enfim, compreende-se facilmente, pelo

que ficou dito atrás, a diferença entre a verdadeira virtude e à impotência, a saber: a verdadeira virtude não é outra coisa que viver só sob a direção da Razão, e, por conseguinte, a impotência consiste só em o homem se deixar conduzir pelas coisas que estão fora dele e em ser determinado por elas a fazer aquilo que a constituição comum das coisas externas reclama e não o que reclama a sua própria natureza, considerada só em si mesma. Foi isto que eu prometi demonstrar no *escólio* da *proposição 18* desta parte. Por aqui se vê que a lei que proíbe matar os animais é fundada mais numa vã superstição e numa efeminada misericórdia que na sã Razão. Com efeito, a Razão ensina-nos a procurar o que nos é útil, a necessidade de nos unirmos aos homens e não aos animais ou às coisas, cuja natureza é diferente da natureza dos homens. Pelo contrário, o mesmo direito que eles têm sobre nós, nós o temos sobre eles. Mais ainda, visto que o direito de cada um se define pela virtude, ou seja, pela potência de cada um, os homens têm muito mais direitos sobre os animais que estes sobre os homens. Não nego, no entanto, que os animais sentem; mas nego que não seja permitido, para atender à nossa utilidade, usar deles ao nosso arbítrio e tratá-los como melhor nos convém; é que eles não concordam conosco em natureza e as suas afecções são diferentes, por natureza, das afecções humanas *(ver escólio da proposição 57 da Parte III)*. Resta explicar o que é o justo, o injusto, o pecado e, por último, o mérito.

ESCÓLIO II

No apêndice da Parte I, prometi explicar o que é o louvor e o vitupério, o mérito e o pecado, o justo e o injusto. No que diz respeito ao louvor e ao vitupério, expliquei-me no *escólio* da *proposição 29* da Parte III; quanto aos restantes, será agora a ocasião de falar deles. Mas, antes, devo dizer alguma coisa acerca do *estado natural e civil do homem.*

Cada um existe em virtude do direito supremo da Natureza e, conseqüentemente, é em virtude do supremo direito da Natureza que cada um faz o que se segue da necessidade da sua natureza; e, por conseguinte, é em virtude do supremo direito da Natureza que cada um julga o que lhe é bom e o que lhe é mau e atende à sua utilidade, como lhe convém *(ver proposições 19 e 20 desta parte)*, e se vinga *(ver corolário 2 da proposição 40 da Parte III)*, e se esforça por conservar o que ama e destruir aquilo a que tem ódio *(ver proposição 28 da Parte III)*. Se os homens vivessem sob a direção da Razão, cada um usufruiria *(pelo corolário 1 da proposição 35 desta parte)* deste direito sem dano algum para outrem. Mas, como eles estão sujeitos às afecções *(pelo corolário da proposição 4 desta parte)*, que ultrapassam de longe a potência, ou seja, a virtude humana *(pela proposição 6 desta parte)*, e por isso são muitas vezes arrastados em sentidos contrários *(pela proposição 33 desta parte)* e são contrários uns aos outros *(pela proposição 34 desta parte)*, quando têm necessidade de mútuo auxílio *(pelo escólio da proposição 35 desta parte)*. Portanto, para que os homens possam viver de acordo e ajudar-se uns aos outros, é necessário que renunciem ao seu direito natural e assegurem uns aos outros que nada farão que possa redundar em dano de outrem. De que maneira possa isto suceder, quer dizer, que os homens, que estão necessariamente sujeitos às afecções *(pelo corolário da proposição 4 desta parte)* e são inconstantes e mutáveis *(pela proposição 33 desta parte)*, possam dar uns aos outros esta segurança mútua e ter confiança mútua, vê-se pela *proposição 7* desta parte e pela *proposição 39* da Parte III, isto é, pelo fato de nenhuma afecção poder ser entravada, a não ser por uma afecção mais forte e contrária à afecção a entravar, e pelo fato de cada um se abster de causar dano pelo temor de um dano maior. Portanto, é sobre esta lei que a sociedade poderá fundar-se, com a condição de ela

reivindicar para si o direito que cada um tem de se vingar e de julgar do bem e do mal. Conseqüentemente, ela deverá ter o poder de prescrever uma regra comum de vida, de fazer leis e de as apoiar não na Razão, que não pode entravar as afecções *(pelo escólio da proposição 17 desta parte)*, mas em ameaças. Tal sociedade, firmada em leis e no poder de se conservar a si mesma, chama-se *cidade*, e os que são defendidos pelo direito dela, *cidadãos*. Pelo que precede, facilmente compreendemos que não existe nada no estado natural que seja bom ou mau por consenso de todos; é que qualquer um que se encontre no estado natural atende só à sua utilidade e distingue como lhe convém, e só enquanto tem em conta sua utilidade, o que é bem e o que é mal e não está obrigado por nenhuma lei a obedecer a ninguém, senão a si. Por conseguinte, no estado natural não se pode conceber o pecado; mas sim, no estado civil, em que se distingue pelo consenso comum o que é bom e o que é mau e cada um é obrigado a obedecer à cidade. Assim, o *pecado* não é outra coisa que a desobediência que, por esta razão, é punida só em virtude do direito da cidade; e, ao contrário, a obediência é contada ao cidadão como *mérito*, porque, por esta mesma razão, é julgado digno de gozar das vantagens da cidade. Além disso, no estado natural ninguém é senhor de uma coisa por consentimento comum, nem existe nada na Natureza que possa dizer-se que é deste homem e não daquele, mas tudo é de todos; e, por conseguinte, no estado natural não pode conceber-se nenhuma vontade de dar a cada um aquilo que é seu, ou de tirar do outro o que é seu, isto é, no estado natural nada sucede que possa dizer-se *justo* ou *injusto*, mas, sim, no estado civil, em que se discerne, por consenso comum, ou que é deste ou que é daquele. Por aqui se vê que justo e injusto, pecado e mérito são noções extrínsecas, não atributos que expliquem a natureza da alma. Mas sobre este assunto já basta.

Proposição XXXVIII

Aquilo que dispõe o corpo humano de tal maneira que possa ser afetado de diversos modos ou que o torna apto a afetar os corpos externos de um número maior de modos, é útil ao homem; e é-lhe tanto mais útil quanto o corpo se torna por essa coisa mais apto a ser afetado de mais maneiras ou a afetar os outros corpos; e, pelo contrário, é-lhe prejudicial aquilo que torna o corpo menos apto para isto.

DEMONSTRAÇÃO

Quanto mais apto o corpo se torna para estas coisas, tanto mais apta a alma se torna para perceber *(pela proposição 14 da Parte II)*; e, por conseguinte, aquilo que dispõe o corpo desta maneira e o torna apto para estas coisas é necessariamente bom, ou seja, útil *(pelas proposições 26 e 27 desta parte)*, e tanto mais útil quanto mais apto pode tornar o corpo para estas coisas; e, inversamente *(pela mesma proposição 14 da Parte II inversa* [*enunciada de uma maneira contrária*] *e pelas proposições 26 e 27 desta parte)*, é prejudicial se torna o corpo menos apto para estas coisas. *Q. e. d.*

Proposição XXXIX

Aquilo que faz que as relações de movimento e de repouso que as partes do corpo humano têm entre si sejam conservadas, é bom; e, ao contrário, é mau o que faz que as partes do corpo humano tenham entre si outras relações de movimento e de repouso.

DEMONSTRAÇÃO

O corpo humano carece, para se conservar, de vários outros corpos *(pelo postulado 4 da Parte II)*. Ora, aquilo que constitui a forma do corpo humano consiste em que as

suas partes comunicam entre si os seus movimentos, segundo uma relação determinada *(pela definição que precede o lema 4; vê-la a seguir à proposição 13 da Parte II)*. Logo, o que faz que a relação de movimento e de repouso, que as partes do corpo humano têm entre si, se conserve, isso mesmo conserva a forma do corpo humano e, conseqüentemente, faz que *(pelos postulados 3 a 6 da Parte II)* o corpo humano possa ser afetado de muitos modos e que ele possa afetar os corpos externos de muitos modos e, por conseguinte *(pela proposição precedente)*, é bom. Depois, aquilo que faz que as partes do corpo humano tomem uma outra relação de movimento e de repouso, isso mesmo *(pela mesma definição da Parte II)* faz que o corpo humano tome uma outra forma, isto é *(como é evidente de per si e como fizemos notar no fim do prefácio desta parte)*, faz que o corpo humano seja destruído e. conseqüentemente. que se torne totalmente inapto para poder ser afetado de vários modos e, portanto *(pela proposição precedente)*, é mau. *Q. e. d.*

ESCÓLIO

Quanto mais isto possa ser prejudicial ou útil à alma, explicar-se-á na Parte V. Mas deve notar-se aqui que eu entendo que o corpo morre quando as suas partes se dispõem de tal maneira que tomam entre si uma relação diferente de movimento e de repouso. Com efeito, não ouso negar que o corpo humano, conservando a circulação do sangue e as outras coisas, por causa das quais se julga que o corpo vive, possa, não obstante, mudar-se numa outra natureza inteiramente diferente da sua. É que nenhuma razão me obriga a admitir que o corpo não morre, a não ser quando se muda em cadáver; mais ainda, a própria experiência parece persuadir-nos do contrário. Sucede, de fato, às vezes, que o homem sofre tais mudanças que eu não diria facilmente que ele é o mesmo; como ouvi contar dum certo poeta espanhol, que tinha sido atingido por uma doença e, se bem que curado dela, ficou, todavia, de tal forma esquecido da sua vida passada que não cria que fossem seus os contos e as tragédias que tinha composto; poderia, por certo, ser tido como uma criança adulta, se se tivesse esquecido mesmo da sua língua materna. E, se isto parece incrível, que dizer das crianças? Um homem de idade avançada crê que a natureza destas é tão diferente da sua que não o poderiam persuadir de que algum dia foi criança, a não ser que julgasse de si mesmo por analogia com outros. Mas, para não fornecer aos supersticiosos matéria para levantar novas questões, prefiro deixar este assunto.

PROPOSIÇÃO XL

O que conduz à sociedade comum dos homens, ou seja, o que faz que os homens vivam de acordo, é útil, e, inversamente, é mau o que traz a discórdia à cidade.

DEMONSTRAÇÃO

Com efeito, o que faz que os homens vivam de acordo faz simultaneamente que vivam sob a direção da Razão *(pela proposição 35 desta parte)* e, por conseguinte *(pelas proposições 26 e 27 desta parte)*, é bom, e *(pela mesma razão)*, inversamente, é mau o que excita as discórdias. *Q. e. d.*

PROPOSIÇÃO XLI

A alegria não é diretamente má, mas sim boa; a tristeza, pelo contrário, é diretamente má.

DEMONSTRAÇÃO

A alegria *(pela proposição 11 da Parte III e seu escólio)* é uma afecção pela qual se aumenta ou favorece a potência de agir do corpo; a tristeza, pelo contrário, é uma afecção pela qual se diminui ou entrava a potência de agir do (corpo; e, por conseguinte *(pela proposição 38 desta parte)*, a alegria é diretamente boa, etc. *Q. e. d.*

PROPOSIÇÃO XLII

A hilaridade não pode ter excesso, mas é sempre boa; e, inversamente, a melancolia é sempre má.

DEMONSTRAÇÃO

A hilaridade *(ver a sua definição no escólio da proposição 11 da Parte III)* é uma alegria que, na medida em que se refere ao corpo, consiste em que todas as partes do corpo são igualmente afetadas por ela, isto é *(pela proposição 11 da parte III)*, em que a potência de agir do corpo é aumentada ou favorecida de tal maneira que todas as suas partes conservam entre si a mesma relação de movimento e de repouso; e, por conseguinte *(pela proposição 39 desta parte)*, a hilaridade é sempre boa e não pode ter excesso. Mas a melancolia *(ver também a sua definição no mesmo escólio da proposição 11 da Parte III)* é uma tristeza que, enquanto se refere ao corpo, consiste em que a potência de agir do corpo é absolutamente diminuída ou entravada; e, por isso *(pela proposição 38 desta parte)*, é sempre má. *Q. e. d.*

PROPOSIÇÃO XLIII

O deleite pode ter excesso e ser mau; a dor, porém, pode ser boa na medida em que o deleite, por outros termos, a alegria, é má.

DEMONSTRAÇÃO

O deleite é uma alegria que, na medida em que se refere ao corpo, consiste em que uma ou algumas das suas partes são afetadas de preferência a outras *(ver a sua definição no escólio da proposição 11 da Parte III)*, e pode ser tão grande a potência desta afecção que ultrapasse as outras ações do corpo *(pela proposição 6 desta parte)* e fique obstinadamente ligada a ele e, por conseguinte, impeça que o corpo se torne apto para ser afetado de muitos outros modos; e, por isso *(pela proposição 38 desta parte)*, pode ser má. Depois, a dor, que, pelo contrário, é uma tristeza, considerada só em si, não pode ser boa *(pela proposição 41 desta parte)*. Mas, porque a sua força e crescimento se definem pela potência da causa externa em comparação com a nossa *(pela proposição 5 desta parte)*, podemos, portanto, conceber infinitos graus de força e infinitos modos desta afecção *(pela proposição 3 desta parte)*; e, por conseguinte, concebê-la tal que possa entravar o deleite de maneira que ela não tenha excesso, e, nesta mesma medida *(pela Parte I desta proposição)*, fazer que o corpo não se torne menos apto; e, por conseguinte, nessa medida será boa. *Q. e. d.*

PROPOSIÇÃO XLIV

O amor e o desejo podem ter excesso.

DEMONSTRAÇÃO

O amor é uma alegria *(pela definição 6 das afecções)* acompanhada da idéia de uma causa exterior; portanto, o desejo *(pelo escólio 2 da Parte III)* acompanhado da idéia de uma causa exterior é um amor, e, por conseguinte, o amor *(pela proposição precedente)* pode ter excesso. Depois, o desejo é tanto maior quanto maior é a afecção de que ele nasce *(pela proposição 37 da Parte III)*. Por isso, como uma afecção *(pela proposição 6 desta parte)* pode ultrapassar as outras ações do homem, da mesma maneira também o desejo, que nasce da mesma afecção, poderá superar os restantes desejos e, por conseguinte, ter o mesmo excesso que, na *proposição* precedente, demonstramos que tinha o deleite. *Q. e. d.*

ESCÓLIO

A hilaridade que eu disse ser boa concebe-se mais facilmente que se observa. Com efeito, as afecções por que somos dominados todos os dias referem-se na maior parte das vezes a alguma parte do corpo que é afetada de preferência a outras; e, por conseguinte, as afecções têm mais freqüentemente um excesso e retêm a alma de tal maneira na contemplação de um único objeto que não pode pensar noutros; e, embora os homens estejam sujeitos a afecções diversas e, por conseguinte, sejam raros os que se encontram dominados por uma só e mesma afecção, não faltam, no entanto, aqueles a quem uma só e mesma afecção permanece obstinadamente ligada. Vemos, com efeito, às vezes, os homens serem afetados de tal maneira por um só objeto que, embora não esteja presente, crêem, no entanto, tê-lo diante de si. Quando tal sucede a um homem que não está a dormir, dizemos que ele delira ou que está louco. E não se crêem menos loucos os que ardem de amor e que noite e dia só sonham com a amante ou a meretriz, pois costumam provocar o riso. Mas, quando o avarento não pensa noutra coisa senão no lucro ou no dinheiro, e o ambicioso na glória, etc., não se crê que esses delirem, porque costumam ser molestos e são julgados dignos de ódio. Mas a avareza, a ambição e a lascívia são, de fato, espécies de delírio, embora se não contem entre as doenças.

XLV

O ódio nunca pode ser bom.

DEMONSTRAÇÃO

Nós esforçamo-nos por destruir o homem que odiamos *(pela proposição 39 da Parte III)*, isto é *(pela proposição 37 desta parte)*, esforçamo-nos por fazer alguma coisa que é má. Logo, etc. *Q. e. d.*

ESCÓLIO

Note-se que eu aqui, e no que vai seguir-se, entendo por ódio só o ódio aos homens.

COROLÁRIO I

A inveja, a irrisão, o desprezo, a ira, a vingança e as outras afecções que se referem ao ódio ou dele nascem são más; o que é igualmente evidente pela *proposição 39* da Parte III e pela *proposição 37* desta parte.

COROLÁRIO II

Tudo o que desejamos, porque estamos afetados pelo ódio, é vergonhoso e, na cida-

de, é injusto. O que é igualmente evidente pela *proposição 39* da Parte III e pela *definição* de vergonhoso e de injusto *(vê-las nos escólios da proposição 37 desta parte).*

ESCÓLIO

Entre a irrisão (que eu disse ser má no *corolário 1)* e o riso faço uma grande diferença. Com efeito, o riso, da mesma maneira que o gracejo, é mera alegria; e, por conseguinte, desde que não tenha excesso, por si, é bom *(pela proposição 41 desta parte).* Por certo, só uma feroz e triste superstição proíbe que nos alegremos. Com efeito, em que é que se encontrará maior conveniência, em apaziguar a fome ou a sede que em expelir a melancolia? Tal é a minha regra, tal é a minha convicção. Nenhuma divindade, nem ninguém, a não ser um invejoso, se compraz com a minha impotência e com o meu mal, nem pode ter na conta de virtude as nossas lágrimas, os nosso soluços, o nosso medo, e outras coisas deste gênero, que são sinais de um espírito impotente; mas, pelo contrário, quanto maior for a alegria de que somos afetados, tanto maior é a perfeição a que passamos, isto é, tanto mais necessário é que nós participemos da natureza divina. Portanto, usar das coisas e deleitar-se nelas (não até a náusea, pois isto não é deleitar-se), quanto possível, é próprio do homem sábio. É próprio do homem sábio — digo — alimentar-se e recrear-se com comida e bebida moderadas e agradáveis, assim como com os perfumes, a amenidade das plantas verdejantes, o ornamento, a música, os jogos desportivos, os espetáculos e outras coisas deste gênero, de que cada um pode usar sem dano algum para outrem. Com efeito, o corpo humano é composto de muitas partes de natureza diversa, que carecem continuamente de alimento novo e variado, para que todo o corpo seja igualmente apto para todas as coisas que podem seguir-se da sua natureza e, conseqüentemente, para que a alma seja também igualmente apta para entender simultaneamente várias coisas. Esta norma de vida está, pois, perfeitamente de acordo com os nossos princípios e com o uso comum; por isso, este gênero de vida, se é que há outros, é o melhor e deve ser recomendado por todos os meios; nem há necessidade de tratar deste assunto com mais clareza e mais em pormenor.

PROPOSIÇÃO XLVI

Quem vive sob a direção da Razão esforça-se, quanto pode, por compensar pelo amor, ou seja, pela generosidade, o ódio, a ira, o desprezo, etc., de outrem para consigo mesmo.

DEMONSTRAÇÃO

Todas as afecções de ódio são más *(pelo corolário 1 da proposição precedente);* e, por conseguinte, aquele que vive sob a direção da Razão esforçar-se-á, quanto puder, por conseguir não ser dominado pelas afecções de ódio *(pela proposição 19 desta parte),* e conseqüentemente *(pela proposição 37 desta parte),* esforçar-se-á também por que outrem não sofra as mesmas afecções. Mas o ódio é aumentado pelo ódio recíproco, e, ao contrário, pode ser extinto pelo amor *(pela proposição 43 da Parte III)* de tal maneira que o ódio se converta em amor *(pela proposição 44 da Parte III).* Logo, aquele que vive sob a direção da Razão esforçar-se-á por compensar o ódio, etc., de outrem pelo amor, isto é, pela generosidade *(ver a definição desta no escólio da proposição 59 da Parte III). Q. e. d.*

ESCÓLIO

Quem quer vingar-se das injúrias pelo ódio recíproco vive, por certo, miseravel-

mente. Mas quem, ao contrário, deseja vencer o ódio pelo amor, esse, por certo, combate alegre e com segurança, resiste tão facilmente a um homem como a vários e carece, menos que ninguém, do auxílio da sorte. Àqueles que cedem alegremente, não por deficiência, mas por acréscimo de forças, todas estas coisas se seguem de tal modo claramente só das definições de amor e de inteligência que não é preciso demonstrá-las uma por uma.

PROPOSIÇÃO XLVII

As afecções de esperança e de medo não podem ser por si mesmas boas.

DEMONSTRAÇÃO

As afecções de esperança e de medo não existem sem a tristeza. Com efeito, o medo é *(pela definição 13 das afecções)* uma tristeza, e a esperança *(ver a explicação das definições 12 e 13 das afecções)* não existe sem o medo; e, por conseguinte *(pela proposição 41 desta parte)*, estas afecções não podem ser por si mesmas boas, mas, sim, apenas enquanto podem entravar os excessos da alegria *(pela proposição 43 desta parte)*. *Q. e. d.*

ESCÓLIO

Acresce a isto que estas afecções indicam deficiência de conhecimento e impotência de alma; e, por esta razão, também a segurança, o desespero, o contentamento e o remorso de consciência são sinais de uma alma impotente. Com efeito, se bem que a segurança e o contentamento sejam afecções de alegria, supõem, todavia, que a tristeza a precedeu, a saber: a esperança e o medo. Portanto, quanto mais nos esforçamos por viver sob a direção da Razão, tanto mais nos esforçamos por depender menos da esperança, por nos libertarmos do medo, por imperarmos, quanto pudermos, à fortuna e por dirigirmos as nossas ações segundo o ditame certo da Razão.

PROPOSIÇÃO XLVIII

As afecções da estima e da desestima são sempre más.

DEMONSTRAÇÃO

Estas afecções, de fato *(pelas definições 21 e 22 das afecções)*, repugnam à Razão; e, por conseguinte *(pelas proposições 26 e 27 desta parte)*, são más. *Q. e. d.*

PROPOSIÇÃO XLIX

A estima torna facilmente soberbo o homem que se estima.

DEMONSTRAÇÃO

Se vemos alguém ter de nós, por amor, uma opinião mais favorável do que é justo, facilmente nos gloriaremos *(pelo escólio da proposição 41 da Parte III)*, por outras palavras, somos afetados pela alegria *(pela definição 30 das afecções)*; e facilmente acreditaremos *(pela proposição 25 da Parte III)* no bem que ouvirmos dizer de nós; e, por conseguinte, por amor, teremos de nós uma opinião mais favorável do que é justo, isto é *(pela definição 28 das afecções)*, facilmente nos ensoberbeceremos. *Q. e. d.*

PROPOSIÇÃO L

A compaixão, no homem que vive sob a direção da Razão, por si mesma é má e inútil.

DEMONSTRAÇÃO

A compaixão, com efeito *(pela definição 18 das afecções)*, é uma tristeza; e, por conseguinte *(pela proposição 41 desta parte)*, é, por si mesma, má. Quanto ao bem que dela resulta, a saber: nós esforçamo-nos por libertar da miséria um homem que nos causa pena *(pelo corolário 3 da proposição 27 da Parte III)*, desejamos fazê-lo só em virtude do ditame da Razão *(pela proposição 37 desta parte)*; aliás, não podemos fazer nada que saibamos com certeza ser bom, a não ser só em virtude do ditame da Razão *(pela proposição 27 desta parte)*; e, por conseguinte, a compaixão, no homem que vive sob a direção da Razão, é, por si mesma, má e inútil. *Q. e. d.*

COROLÁRIO

Daqui se segue que o homem, que vive segundo o ditame da Razão, se esforça quanto pode por conseguir não ser tocado pela compaixão.

ESCÓLIO

Aquele que compreendeu bem que tudo se segue da necessidade da natureza divina e acontece segundo as leis e as regras eternas da Natureza, esse não encontrará, certamente, nada que seja digno de ódio, de riso ou de desprezo, nem terá comiseração por ninguém, mas, quanto o permite a virtude humana, esforçar-se-á por *agir bem*, como se diz, *e por se alegrar*. Acresce a isto que, aquele que é facilmente tocado pela afecção da compaixão e se comove com a miséria ou as lágrimas de outrem, faz muitas vezes uma coisa de que depois vem a arrepender-se; tanto porque nada fazemos em virtude de uma afecção, que saibamos ao certo ser bem, como porque somos facilmente enganados por lágrimas fingidas. Falo aqui expressamente do homem que vive sob a direção da Razão. Com efeito, aquele que não é levado nem pela Razão nem pela compaixão a vir em auxílio dos outros, esse é chamado com razão inumano, pois *(pela proposição 27 da Parte III)* não parece ser nada semelhante a um homem.

PROPOSIÇÃO LI

O favor não repugna à Razão, mas pode estar de acordo com ela e nascer dela.

DEMONSTRAÇÃO

O favor é, com efeito, um amor para com aquele que fez bem a outrem *(pela definição 19 das afecções)*, e, por conseguinte, pode ser referido à alma, na medida em que se diz que esta age *(pela proposição 59 da Parte III)*, isto é *(pela proposição 3 da Parte III)*, na medida em que compreende; e, por isso, está de acordo com a Razão, etc. *Q. e. d.*

OUTRA DEMONSTRAÇÃO

Quem vive sob a direção da Razão deseja também para outrem o bem que aspira para si *(pela proposição 37 desta parte)*; por isso, pelo fato de alguém ver fazer o bem a outrem, o seu próprio esforço de fazer bem é secundado, isto é *(pelo escólio da proposição 11 da Parte III)*, alegrar-se-á, e isto *(por hipótese)* acompanhado da idéia daquele que

fez bem a outrem, e, portanto *(pela definição 19 das afecções),* ser-lhe-á favorável. *Q. e. d.*

ESCÓLIO

A indignação, como foi definida por nós *(ver a definição 20 das afecções),* é necessariamente má *(pela proposição 45 desta parte);* mas deve notar-se que, quando o poder soberano, no desejo que tem de proteger a paz, pune um cidadão que fez alguma injúria a um outro, não digo que ele se indigna contra o cidadão, porque não é levado pelo ódio a perder o cidadão, mas pune-o movido pela piedade.

PROPOSIÇÃO LII

O contentamento pode nascer da Razão, e só o contentamento que nasce da Razão é o maior que pode existir.

DEMONSTRAÇÃO

O contentamento é uma alegria que nasce do fato de o homem se contemplar a si mesmo e à sua capacidade de agir *(pela definição 25 das afecções).* Mas a verdadeira capacidade de agir do homem, ou seja, a sua virtude, é a própria Razão *(pela proposição 3 da Parte III),* que o homem contempla clara e distintamente *(pelas proposições 40 e 43 da Parte II).* Logo, o contentamento nasce da Razão. Depois, quando o homem se contempla a si mesmo, não percebe nada clara e distintamente, ou seja, adequadamente, senão aquilo que se segue da sua capacidade de agir *(pela definição 2 da Parte III),* isto é *(pela proposição 3 da Parte III),* o que se segue da sua capacidade de compreender e, por conseguinte, só desta contemplação nasce o contentamento maior que pode existir. *Q. e. d.*

ESCÓLIO

O contentamento é, de fato, a coisa maior que podemos esperar. Com efeito *(como demonstramos na proposição 25 desta parte),* ninguém se esforça por conservar o seu ser em vista de algum fim; e, como este contentamento é cada vez mais alimentado e fortificado pelos louvores *(pelo corolário da proposição 53 da Parte III)* e, inversamente *(pelo corolário da proposição 55 da Parte III),* cada vez mais perturbado pelo vitupério, é então que somos sobretudo conduzidos pela glória e quase podemos suportar uma vida de opróbrio.

PROPOSIÇÃO LIII

A humildade não é uma virtude, por outras palavras, não nasce da Razão.

DEMONSTRAÇÃO

A humildade é uma tristeza que nasce do fato de o homem contemplar a sua impotência *(pela definição 26 das afecções).* Ora, na medida em que o homem se conhece a si mesmo pela verdadeira Razão, supõe-se que ele conhece a sua essência, isto é *(pela proposição 7 da Parte III),* a sua potência. Por isso, se o homem, enquanto se contempla a si mesmo, percebe em si alguma impotência, isso não provém do fato de ele se compreender, mas *(como na proposição 55 da Parte III)* de a sua capacidade de agir ser entravada. Se supusermos que o homem concebe a sua impotência pelo fato de conhecer

algo mais poderoso que ele, por cujo conhecimento determina a sua capacidade de agir, então não concebemos nenhuma outra coisa senão que o homem se compreende distintamente a si mesmo *(pela proposição 26 desta parte)*, o que favorece a sua capacidade de agir. Por isso, a humildade, ou seja, a tristeza que nasce do fato de o homem contemplar a sua impotência, não nasce de uma contemplação verdadeira, ou seja, da Razão, e não é virtude, mas sim paixão. *Q. e. d.*

PROPOSIÇÃO LIV

O arrependimento não é virtude, por outras palavras, não nasce da Razão; mas aquele que se arrepende do que fez é duas vezes miserável ou impotente.

DEMONSTRAÇÃO

A primeira parte demonstra-se como a *proposição* precedente. A segunda é evidente só pela *definição* desta afecção *(ver a definição 27 das afecções)*. É que [o homem] deixa-se vencer primeiramente só por um desejo depravado e depois pela tristeza.

ESCÓLIO

Visto que os homens raramente vivem segundo o ditame da Razão, estas duas afecções, a saber: a humildade e o arrependimento, e além destas a esperança e o medo, trazem mais vantagens que desvantagens; e, por conseguinte, se é preciso pecar, é preferível pecar neste sentido. Com efeito, se os homens impotentes de alma fossem igualmente todos orgulhosos, eles não teriam vergonha de nada nem temeriam nada. Como poderiam eles manter-se unidos e disciplinados? O vulgo é terrível, se não teme. Por isso, não é de admirar que os Profetas, que não cuidaram da utilidade de uns poucos mas da utilidade comum, tenham recomendado tanto a humildade, a penitência e o respeito. E, na verdade, os que estão sujeitos a estas afecções podem ser muito mais facilmente que os outros levados a viver, enfim, sob a direção da Razão, isto é, a serem livres e a gozar da vida dos felizes.

PROPOSIÇÃO LV

O cúmulo do orgulho ou da abjeção é o cúmulo da ignorância de si mesmo.

DEMONSTRAÇÃO

Isto é evidente pelas *definições 28* e *29* das afecções.

PROPOSIÇÃO LVI

O cúmulo do orgulho ou da abjeção indica o cúmulo da impotência de alma.

DEMONSTRAÇÃO

O primeiro fundamento da virtude é conservar o seu ser *(pelo corolário 22 desta parte)*, e isto sob a direção da Razão *(pela proposição 24 desta parte)*. Portanto, quem se ignora a si mesmo ignora o fundamento de todas as virtudes e, conseqüentemente, todas as virtudes. Depois, agir por virtude não é outra coisa senão agir sob a direção da Razão *(pela proposição 24 desta parte)*; e aquele que age sob a direção da Razão deve saber necessariamente que age sob a direção da Razão *(pela proposição 43 da Parte II)*. Por-

tanto, aquele que mais se ignora a si mesmo e conseqüentemente (como há pouco demonstramos), o que mais ignora todas as virtudes, esse é o que menos age por virtude, isto é *(como é evidente pela definição 8 desta parte)*, é o mais impotente de alma; e, por conseguinte *(pela proposição precedente)*, o cúmulo do orgulho ou da abjeção indica o cúmulo de impotência da alma.

COROLÁRIO

Daqui se segue clarissimamente que os orgulhosos e os abjetos são os mais sujeitos às afecções.

ESCÓLIO

Todavia, a abjeção pode corrigir-se mais facilmente que o orgulho; é que este é uma afecção de alegria, enquanto que aquela é uma afecção de tristeza e, por conseguinte *(pela proposição 18 desta parte)*, este é mais forte que aquela.

PROPOSIÇÃO LVII

O orgulhoso ama a presença dos parasitas, ou dos aduladores, e odeia, pelo contrário, a dos generosos.

DEMONSTRAÇÃO

O orgulho é uma alegria nascida do fato de o homem ter de si mesmo uma opinião mais vantajosa do que é justo *(pelas definições 28 e 6 das afecções)*; e o orgulhoso esforça-se, quanto puder, por alimentar essa opinião *(ver o escólio da proposição 13 da Parte III)*; e, por conseguinte, os orgulhosos amarão a presença dos parasitas ou dos aduladores *(omiti as definições destes por serem conhecidos)* e fugirão da presença dos generosos, que têm deles uma opinião exata. *Q. e. d.*

ESCÓLIO

Seria demasiado longo enumerar aqui todos os males do orgulho, pois que os orgulhosos estão sujeitos a todas as afecções, mas a nenhuma menos que às afecções do amor e da misericórdia. Mas o que não deve passar em silêncio aqui é que se chama também orgulhoso àquele que tem dos outros uma opinião muito desvantajosa e, por conseguinte, neste sentido o orgulho deve ser definido como sendo uma alegria nascida de uma opinião falsa, pela qual o homem julga estar acima dos outros. E a abjeção contrária a este orgulho deveria ser definida como sendo a tristeza nascida da falsa opinião pela qual o homem crê estar abaixo dos outros. Ora, posto isto, facilmente concebemos que o orgulhoso é necessariamente invejoso *(ver escólio da proposição 55 da Parte III)* e que odeia sobretudo os que mais louvados são pelas suas virtudes; que o seu ódio não pode ser facilmente vencido pelo amor ou pelo favor *(ver escólio da proposição 41 da Parte III)*; que só se deleita com a presença daqueles que lhe mostram mais complacência e que de estúpido o fazem doido.

Embora a abjeção seja contrária ao orgulho, o abjeto está, no entanto, perto do orgulhoso. Com efeito, visto que a sua tristeza nasce do fato de ele julgar a sua impotência pela potência, ou seja, pela virtude dos outros, a sua tristeza será minorada, isto é, alegrar-se-á, se a sua imaginação se ocupar na contemplação dos vícios alheios; daí veio o provérbio: *É uma consolação para os infelizes ter companheiros de infelicidade* e, inversamente, contristar-se-á tanto mais quanto mais julgar que está abaixo dos outros;

donde se segue que ninguém é mais inclinado à inveja que os abjetos, e que estes se esforçam sobretudo por observar as ações dos homens mais para as censurar do que para as corrigir; e que, enfim, não louvam senão a abjeção e nela se gloriam, mas de tal maneira que pareçam abjetos. Tudo isto resulta desta afecção tão necessariamente como resulta da natureza do triângulo que os seus três ângulos sejam iguais a dois retos. Já disse que chamo más a estas afecções e às semelhantes a elas na medida em que tenho apenas em vista a utilidade humana. Mas as leis da Natureza dizem respeito à ordem comum da Natureza, de que o homem é uma parte; quis fazer notar isto aqui, de passagem, para que ninguém pensasse que eu quis expor aqui os vícios dos homens e suas ações absurdas e que não quis demonstrar a natureza e as propriedades das coisas. Com efeito, como eu disse no prefácio da Parte III, considero as afecções humanas e as suas propriedades da mesma maneira que as outras coisas da Natureza. E, na verdade, as afecções humanas, se não indicam a potência humana, indicam pelo menos a potência e a arte da Natureza, não menos que muitas outras coisas que nós admiramos e com cuja contemplação nos deleitamos. Mas, a respeito das afecções, continuo a notar aquilo que é útil ao homem ou que lhe é prejudicial.

PROPOSIÇÃO LVIII

A glória não repugna à Razão, mas pode nascer dela.

DEMONSTRAÇÃO

Isto é evidente pela *definição 30* das afecções e pela *definição* do honesto *(vê-la no escólio da proposição 37 desta parte).*

ESCÓLIO

Aquilo a que se chama a vanglória é um contentamento que é alimentado somente pela opinião do vulgo; cessando esta, cessa o contentamento, isto é *(pelo escólio da proposição 52 desta parte),* o bem supremo, que cada um ama; donde se segue que aquele que se gloria com a opinião do vulgo, atormentado por um temor cotidiano, se esforça, se agita e tenta conservar essa fama. Com efeito, o vulgo é mutável e inconstante e, por conseguinte, se se não conserva a fama, ela apaga-se depressa. Mais ainda, visto que todos desejam ganhar os aplausos do vulgo, facilmente um rebaixa a fama do outro; e como eles lutam pelo bem que se julga ser soberano, daí vem o imenso desejo de se oprimirem uns aos outros, seja de que maneira for. Aquele que, por fim, sai vencedor gloria-se mais por ter prejudicado outrem que por ter feito bem a si mesmo. Portanto, esta glória ou contentamento é, de fato, vã, porque não existe.

O que há a observar acerca do pudor deduz-se facilmente daquilo que dissemos a respeito da misericórdia e do arrependimento. Acrescento só o seguinte: tal como a compaixão, da mesma maneira também o pudor, embora não seja virtude, é, todavia, bom, na medida em que indica que o homem, que se sente invadir pelo pudor, tem desejo de viver honestamente. Da mesma maneira se diz que a dor é boa, na medida em que indica que a parte doente ainda não está podre. Por isso, embora o homem, que se envergonha de alguma ação, esteja na realidade triste, é, todavia, mais perfeito que o impudente, que não tem nenhum desejo de viver honestamente.

Eis o que eu tinha empreendido fazer notar acerca das afecções da alegria e da tristeza. No que diz respeito aos desejos, estes são, certamente, bons ou maus, na medida em que nascem de afecções boas ou más. Mas, na realidade, todos eles, na medida em que

são produzidos em nós por afecções que são paixões, são cegos *(como facilmente se deduz pelo que dissemos no escólio da proposição 44 desta parte)* e não seriam de nenhuma utilidade se os homens pudessem facilmente ser levados a viver só segundo o ditame da Razão, como vou demonstrar agora em poucas palavras.

Proposição LIX

A todas as ações às quais somos determinados por uma afecção, que é uma paixão, podemos ser determinados pela Razão, independentemente dessa afecção.

DEMONSTRAÇÃO

Agir segundo a Razão não é outra coisa *(pela proposição 3 e definição 2 da Parte III)* que fazer aquilo que resulta da necessidade da natureza, considerada só em si mesma. Ora, a tristeza, na medida em que é má, diminui e entrava esta capacidade de agir *(pela proposição 41 desta parte)*. Logo, por esta afecção não podemos ser determinados a nenhuma ação que não poderíamos levar a cabo se fôssemos conduzidos pela Razão. Além disso, a alegria é má só na medida em que impede que o homem seja apto para agir *(pelas proposições 41 e 43 desta parte);* e, por conseguinte, nesta medida também, não podemos ser determinados a nenhuma ação que não poderíamos levar a cabo se fôssemos conduzidos pela Razão. Finalmente, na medida em que a alegria é boa, está de acordo com a Razão (pois que ela consiste em que a capacidade de agir do homem é aumentada ou favorecida); e ela não é paixão senão na medida em que ela não aumenta a capacidade de agir do homem até o ponto de se conceber a si mesmo adequadamente e às suas ações *(pela proposição 3 Parte III e seu escólio)*. Por isso, se um homem afetado pela alegria fosse levado a tão grande perfeição que se concebesse adequadamente a si mesmo e às suas ações, seria apto para essas mesmas ações às quais ele já é determinado pelas afecções, que são paixões, mais ainda, seria até mais apto. Mas todas as afecções têm relação com a alegria, a tristeza, ou desejo *(ver a explicação da definição 4 das afecções),* e o desejo *(pela definição 1 das afecções)* não é outra coisa que o próprio esforço para agir; logo, a todas as ações para as quais somos determinados por uma afecção que é uma paixão podemos ser conduzidos só pela Razão, independentemente dela. *Q. e. d.*

OUTRA DEMONSTRAÇÃO

Uma ação qualquer diz-se má na medida em que nasce do fato de sermos afetados pelo ódio ou por alguma afecção má *(ver corolário 1 da proposição 45 desta parte)*. Ora, nenhuma ação, considerada só em si mesma, é boa ou má *(como demonstramos no prefácio desta parte),* mas uma só e a mesma ação é umas vezes boa, outras má. Logo, podemos ser levados pela Razão *(pela proposição 19 desta parte)* a esta mesma ação que é presentemente má, por outros termos, que nasce de alguma afecção má. *Q. e. d.*

ESCÓLIO

Explica-se isto mais claramente por um exemplo. Com efeito, a ação de bater, enquanto se considera fisicamente e enquanto atendemos somente a que o homem levanta o braço, fecha a mão e projeta com violência todo o braço para baixo, é uma virtude que é concebida por meio do mecanismo do corpo humano. Se, portanto, um homem, levado pela ira ou pelo ódio é determinado a cerrar o punho ou a mover o braço, fá-lo, como demonstramos na segunda parte, porque uma só e a mesma ação pode estar ligada

a quaisquer imagens das coisas; e, por conseguinte, nós podemos ser determinados a uma só e mesma ação, tanto por estas imagens das coisas que concebemos confusamente, como pelas que nós concebemos clara e distintamente. É, portanto, manifesto que todo desejo que nasce de uma afecção, que é paixão, não seria de nenhuma utilidade, se os homens pudessem ser conduzidos pela Razão. Vejamos agora por que é que o desejo, que nasce de uma afecção, que é paixão, é chamado por nós cego.

PROPOSIÇÃO LX

O desejo que nasce da alegria ou da tristeza, que se refere a uma só ou algumas partes do corpo e não a todas, não tem em conta a utilidade do homem todo.

DEMONSTRAÇÃO

Suponhamos, por exemplo, que uma parte A do corpo é fortificada em virtude de alguma causa externa de tal maneira que prevalece sobre as restantes *(pela proposição 6 desta parte)*. Esta parte não se esforçará por perder as suas forças para que as restantes partes do corpo desempenhem as suas funções; deveria, com efeito, ter a força, ou seja, a capacidade de perder as suas forças, o que é absurdo *(pela proposição 6 da Parte III)*. Esta parte esforçar-se-á, portanto, e, conseqüentemente *(pelas proposições 7 e 12 da Parte III)*, também a alma, por conservar aquele estado; e, por conseguinte, o desejo que nasce de uma tal afecção de alegria não tem em conta o todo. Mas se, ao contrário, supuséssemos que a parte A é entravada para que as outras prevaleçam, sobre ela demonstrase da mesma maneira que nem o desejo que nasce da tristeza tem em conta o todo. *Q. e. d.*

ESCÓLIO

Uma vez que, portanto, a alegria se refere, a maior parte das vezes *(pelo escólio da proposição 44 desta parte)*, a uma só parte do corpo, desejamos a maior parte das vezes conservar o nosso ser, sem termos em conta a integridade da nossa saúde. A isto acresce que os desejos que mais nos assediam *(pelo corolário da proposição 9 desta parte)* têm em conta só o tempo presente e não o futuro.

PROPOSIÇÃO LXI

O desejo que nasce da Razão não pode ter excesso.

DEMONSTRAÇÃO

O desejo *(pela definição 1 das afecções)*, considerado absolutamente, é a própria essência do homem, ou a sua natureza, enquanto é concebida como determinada de qualquer modo a fazer alguma coisa; e, por conseguinte, o desejo que nasce da Razão, isto é *(pela proposição 3 da Parte III)*, que se produz enquanto agimos, é a própria essência ou natureza do homem, enquanto se concebe como determinada a fazer aquilo que se concebe adequadamente só pela essência do homem *(pela definição 2 da Parte III)*. Se, portanto, este desejo pudesse ter excesso, poderia a natureza humana, considerada só em si, exceder-se a si mesma, por outros termos, poderia mais do que pode, o que é manifesta contradição; e, por conseguinte, este desejo não pode ter excesso. *Q. e. d.*

PROPOSIÇÃO LXII

Na medida em que a alma concebe as coisas segundo o ditame da Razão, é igualmente afetada, quer se trate da idéia de uma coisa futura ou passada, quer de uma coisa presente.

DEMONSTRAÇÃO

Tudo o que a alma concebe sob a direção da Razão, concebe tudo isso sob o mesmo aspecto de eternidade, ou seja, de necessidade *(pelo corolário 2 da proposição 44 da Parte II)* e é afetada pela mesma certeza *(pela proposição 43 da Parte II e seu escólio)*. Por isso, quer se trate da idéia de uma coisa futura, ou passada, quer de uma coisa presente, a alma concebe a coisa com a mesma necessidade e é afetada da mesma certeza; e, quer se trate da idéia de uma coisa futura ou passada, quer de uma coisa presente, ela não será menos igualmente verdadeira *(pela proposição 41 da Parte II)*, isto é *(pela definição 4 da Parte II)*, ela não terá sempre menos as mesmas propriedades da idéia adequada; e, por conseguinte, na medida em que a alma concebe as coisas segundo o ditame da Razão, é afetada do mesmo modo, quer se trate da idéia de uma coisa futura ou passada, quer de uma coisa presente. *Q. e d.*

ESCÓLIO

Se nós pudéssemos ter um conhecimento adequado da duração das coisas, e pudéssemos determinar, pela Razão, os seus tempos de existência, contemplaríamos com uma mesma afecção as coisas futuras e as presentes; e o bem que a alma conceberia como futuro desejá-lo-ia como um bem presente, e, conseqüentemente, desprezaria necessariamente um bem presente menor a troco de um bem futuro maior; e o que seria bom no presente, mas que seria causa de algum mal futuro, desejá-lo-ia com muito pouca intensidade, como demonstraremos em breve. Mas nós não podemos ter senão um conhecimento muito inadequado da duração das coisas *(pela proposição 31 da Parte II)*, e só determinamos pela imaginação os tempos de existência das coisas *(pelo escólio da proposição 44 da Parte II)*, imaginação essa que não é igualmente afetada pela imagem de uma coisa presente como pela de uma coisa futura; donde resulta que o verdadeiro conhecimento do bem e do mal, que temos, não é senão abstrato, ou seja, universal, e que o juízo que nós fazemos acerca da ordem das coisas e do nexo das causas, para podermos determinar o que é bom ou mau para nós presentemente, é mais imaginário que real. E, por conseguinte, não é de admirar que o desejo que nasce do conhecimento do bem ou do mal, enquanto este conhecimento se refere ao futuro, possa ser entravado mais facilmente pelo desejo das coisas que presentemente são agradáveis. Sobre este assunto, ver *proposição 16* desta parte.

PROPOSIÇÃO LXIII

Aquele que é levado pelo medo e que faz o bem para evitar o mal não é levado pela Razão.

DEMONSTRAÇÃO

Todas as afecções que se referem à alma, enquanto ela age, isto é *(pela proposição 3 da Parte III)*, que se referem à Razão não são outras senão as afecções de alegria e de

desejo *(pela proposição 59 da Parte III)*; e, por conseguinte *(pela definição 13 das afecções)*, o que é levado pelo medo e faz o bem por temor do mal não é conduzido pela Razão. *Q. e. d.*

ESCÓLIO

Os supersticiosos, que sabem mais censurar os vícios que ensinar as virtudes e que não procuram conduzir os homens pela Razão mas contê-los pelo medo de tal maneira que evitem mais o mal que amem as virtudes, não pretendem outra coisa que tornar os outros tão infelizes como eles; e, por conseguinte, não é de admirar que eles sejam, a maior parte das vezes, insuportáveis e odiosos aos homens.

COROLÁRIO

Pelo desejo que nasce da Razão seguimos diretamente o bem e evitamos indiretamente o mal.

DEMONSTRAÇÃO

Com efeito, o desejo que nasce da Razão só pode nascer *(pela proposição 59 da Parte III)* da afecção da alegria, que não é paixão, isto é, da alegria que não pode ter excesso *(pela proposição 61 desta parte)*, mas não da tristeza; e, por conseguinte, este desejo *(pela proposição 8 desta parte)* nasce do conhecimento do bem e não do mal; e, portanto, desejamos, sob a direção da Razão, diretamente o bem, e só nessa medida evitamos o mal. *Q. e. d.*

ESCÓLIO

Este *corolário* explica-se pelo exemplo do doente e do são. O doente come aquilo que lhe repugna, por medo da morte; o são, pelo contrário, tira prazer do alimento e, assim, goza melhor da vida do que se temesse a morte e desejasse diretamente evitá-la. Da mesma maneira, o juiz que, não por ódio ou por ira, etc., mas só pelo amor da salvação pública, condena um culpado à morte é conduzido só pela Razão.

PROPOSIÇÃO LXIV

O conhecimento do mal é um conhecimento inadequado.

DEMONSTRAÇÃO

O conhecimento do mal *(pela proposição 8 desta parte)* é a própria tristeza, enquanto temos consciência dela. Mas a tristeza é uma passagem para uma perfeição menor *(pela definição 3 das afecções)*, a qual, por isso, não pode ser conhecida pela própria essência do homem *(pelas proposições 6 e 7 da Parte III)*; e, por conseguinte *(pela definição 2 da Parte III)*, é uma paixão, que *(pela proposição 3 da Parte III)* depende de idéias inadequadas; e, conseqüentemente *(pela proposição 29 da Parte II)*, o seu conhecimento, isto é, o conhecimento do mal, é inadequado. *Q. e. d.*

COROLÁRIO

Daqui se segue que, se a alma humana não tivesse senão idéias adequadas, não formaria nenhuma noção do mal.

Proposição LXV

Sob a direção da Razão nós escolheremos sempre de dois bens o maior, e de dois males o menor.

DEMONSTRAÇÃO

O bem que impede que nós gozemos de um bem maior é, na realidade, um mal; com efeito, o bem e o mal *(como demonstramos no prefácio desta parte)* dizem-se das coisas, na medida em que as comparamos umas com as outras; e *(pela mesma razão)* um mal menor é, na realidade, um bem; por isso *(pelo corolário da proposição precedente)*, sob a direção da Razão, desejaremos, por outros termos, escolheremos só um bem maior e um mal menor. *Q. e. d.*

COROLÁRIO

Sob a direção da Razão escolheremos um mal menor em vista de um bem maior e renunciaremos a um bem menor que é causa de mal maior. Com efeito, o mal que aqui se diz menor é, de fato, um bem e, inversamente, o bem é um mal; por isso *(pelo corolário da proposição 63 desta parte)* desejaremos aquele e renunciaremos a este. *Q. e. d.*

Proposição LXVI

Sob a direção da Razão nós desejaremos um bem maior futuro, de preferência a um bem menor presente; e um mal presente menor, de preferência a um mal maior futuro.

DEMONSTRAÇÃO

Se a alma pudesse ter um conhecimento adequado de uma coisa futura, seria afetada relativamente a essa coisa futura da mesma maneira que relativamente a uma coisa presente *(pela proposição 62 desta parte);* por isso, na medida em que atendemos só à Razão, como, por hipótese, fazemos nesta *proposição,* o caso é o mesmo, quer se suponha um bem maior (ou um mal maior) futuro, quer se suponha presente; e, por conseguinte *(pela proposição 65 desta parte),* desejaremos o bem futuro maior, de preferência ao bem presente menor, etc. *Q. e. d.*

COROLÁRIO

Sob a direção da Razão desejaremos um mal presente menor que é causa de um bem futuro maior, e renunciaremos a um bem presente menor que é causa de um mal futuro maior. Este *corolário* está para a *proposição* precedente como o *corolário* da *proposição 65* para a mesma *proposição 65.*

ESCÓLIO

Se, portanto, se conferir isto com o que demonstramos nesta parte até a *proposição 18,* acerca da força das afecções, facilmente veremos a diferença que há entre o homem que é conduzido só pela afecção, ou seja, pela opinião, e o homem que é conduzido pela Razão. Um, com efeito, queira ou não queira, faz coisas das quais não compreende nada; outro, ao contrário, não age senão à sua maneira e só faz aquilo que sabe ser-lhe primordial na vida, o que, por esta razão, mais deseja; chamo, por isso, ao primeiro, servo, e ao segundo, homem livre. Quero fazer ainda algumas observações acerca do seu espírito e maneira de viver.

PROPOSIÇÃO LXVII

O homem livre em nada pensa menos que na morte; e a sua sabedoria não é uma meditação da morte, mas da vida.

DEMONSTRAÇÃO

O homem livre, isto é, aquele que vive segundo o ditame da Razão, não é levado pelo medo da morte *(pela proposição 63 desta parte)*, mas deseja diretamente o bem *(pelo corolário da mesma proposição)*, isto é *(pela proposição 24 desta parte)*, deseja agir, viver e conservar o seu ser segundo o princípio da procura da utilidade própria; e, por conseguinte, em nada pensa menos que na morte, mas a sua sabedoria é meditação da vida. *Q. e. d.*

PROPOSIÇÃO LXVIII

Se os homens nascessem livres, não formariam nenhum conceito de bem e de mal, enquanto permanecessem livres.

DEMONSTRAÇÃO

Disse que aquele que é levado só pela Razão é livre; aquele que, portanto, nasce livre e permanece livre, não tem senão idéias adequadas; e, por conseguinte, não tem nenhum conceito do mal *(pelo corolário da proposição 64 desta parte)* e, conseqüentemente (com efeito, bem e mal são correlativos), nem tampouco nenhum conceito de bem. *Q. e. d.*

ESCÓLIO

É evidente, pela *proposição 4* desta parte, que a hipótese desta *proposição* é falsa e não pode conceber-se senão enquanto temos em conta só a natureza humana ou, antes, Deus, não enquanto infinito, mas só enquanto é causa de o homem existir. Parece ser isso e outras coisas, que já demonstramos, que Moisés quis significar na história do primeiro homem. Nela, com efeito, não se concebe outro poder de Deus senão aquele pelo qual criou o homem, isto é, o poder pelo qual atendeu somente à utilidade do homem; e nesta medida se conta que Deus proibiu ao homem livre comer da árvore da ciência do bem e do mal, e que no momento em que dela comesse temeria, ato contínuo, mais a morte que desejaria viver. Depois que o homem, tendo encontrado uma esposa que convinha perfeitamente à sua natureza, conheceu que nada poderia existir na Natureza que pudesse ser-lhe mais útil que ela; mas que, depois de se convencer que os animais lhe eram semelhantes, imediatamente começou a imitar as suas afecções *(ver proposição 27 da Parte III)* e a perder a sua liberdade, que os patriarcas depois recuperaram, levados pelo espírito de Cristo, isto é, pela idéia de Deus, da qual somente depende que o homem seja livre e que o bem que ele deseja para si o deseje para os outros homens, como demonstramos atrás *(pela proposição 37 desta parte)*.

PROPOSIÇÃO LXIX

A virtude de um homem livre revela-se tão grande quando evita como quando supera os perigos.

DEMONSTRAÇÃO

Uma afecção não pode ser entravada nem suprimida, senão por uma afecção contrária e mais forte que a afecção a entravar *(pela proposição 7 desta parte)*. Ora, a audácia cega e o medo são afecções que podem ser concebidas como igualmente grandes *(pelas proposições 5 e 3 desta parte)*. Logo, requer-se uma virtude de alma, ou seja, uma fortaleza tão grande *(ver definição no escólio da proposição 59 da Parte III)* para entravar a audácia, como para o medo, isto é *(pelas definições 40 e 41 das afecções)*, o homem livre evita os perigos com a mesma virtude de alma com a qual tenta superá-los. *Q. e. d.*

COROLÁRIO

O homem livre é, pois, levado por uma tão grande força de alma a fugir oportunamente, como a combater; por outros termos, o homem livre escolhe com igual força de alma, ou seja, com a mesma presença de espírito, o combate ou a fuga.

ESCÓLIO

Expliquei, no *escólio* da *proposição 59* da Parte III, o que é a força de alma ou o que entendo por ela. Quanto ao perigo, entendo por ele tudo o que é causa de algum mal, isto é, de tristeza, ódio, discórdia, etc.

PROPOSIÇÃO LXX

O homem livre, que vive entre os ignorantes, procura, quanto lhe é possível, evitar os seus favores.

DEMONSTRAÇÃO

Cada um julga, segundo o seu espírito, o que é bom *(ver escólio da proposição 39 da Parte III)*; portanto, o ignorante, que faz algum favor a alguém, estimá-lo-á segundo o seu espírito e, se vê que esse favor é menos estimado por aquele a quem foi feito, entristecer-se-á *(pela proposição 42 da Parte III)*. Ora, o homem livre procura ligar-se pela amizade aos outros homens *(pela proposição 37 desta parte)*, e não fazer aos homens favores iguais segundo as suas afecções, mas conduzir-se a si mesmo e aos outros pelo juízo livre da Razão; e procura fazer só aquilo que ele sabe ser primordial. Logo, o homem livre, para não ser odiado pelos ignorantes e para não seguir os seus apetites, mas só a Razão, esforçar-se-á, quanto possível, por evitar os seus favores. *Q. e. d.*

ESCÓLIO

Digo *quanto possível*. Com efeito, embora os homens sejam ignorantes, são, todavia, homens que podem prestar auxílio humano nas necessidades, preferível a qualquer outro; e, por conseguinte, muitas vezes sucede que é necessário receber um favor deles, e, conseqüentemente, agradecer-lhes à sua maneira; acresce a isto que, mesmo no evitar os favores, deve haver prudência para não parecermos desprezá-los ou temermos, por avareza, remunerá-los, e assim, enquanto evitamos o seu ódio, para os não ofendermos. Por isso, ao evitar os favores, deve ter-se em conta o útil e o honesto.

PROPOSIÇÃO LXXI

Só os homens livres são muito gratos uns para com os outros.

DEMONSTRAÇÃO

Só os homens livres são utilíssimos uns aos outros e se ligam uns aos outros pelo laço mais estreito de amizade *(pela proposição 35 desta parte e seu corolário)* e se esforçam, por um movimento de amor igual, por fazerem bem uns aos outros *(pela proposição 37 desta parte);* e, por conseguinte *(pela definição 34 das afecções),* só os homens livres são gratíssimos uns para com os outros. *Q. e. d.*

ESCÓLIO

O reconhecimento que os homens que se conduzem pelo desejo cego experimentam uns para com os outros é, a maior parte das vezes, mais uma mercadoria, ou seja, uma trapaça, que um reconhecimento. Além disso, a ingratidão não é afecção. A ingratidão é, no entanto, torpe, porque, a maior parte das vezes, indica que o homem é afetado por um ódio, ira ou soberba ou avareza, etc., excessivos. Com efeito, aquele que, por loucura, não sabe compensar os benefícios recebidos, não é ingrato; e muito menos aquele que não é movido pelas dádivas de uma meretriz a satisfazer-lhe os desejos libidinosos, nem pelos dons do ladrão a calar os seus furtos, ou pelos de outra pessoa semelhante. Pelo contrário, mostra ter um espírito constante aquele que não suporta deixar-se corromper por nenhuma dádiva para sua própria ruína ou para a ruína comum.

PROPOSIÇÃO LXXII

O homem livre não age nunca com fraude, mas sempre de boa fé.

DEMONSTRAÇÃO

Se o homem livre fizesse alguma coisa com fraude, enquanto é livre, fá-la-ia segundo o ditame da Razão (com efeito, só nesta medida o chamamos livre); e, por conseguinte, seria virtude agir com fraude *(pela proposição 24 desta parte),* e, conseqüentemente *(pela mesma proposição)* seria mais conveniente a cada um, para a conservação do seu ser, agir com fraude, isto é *(como é evidente),* seria conveniente aos homens porem-se de acordo só por palavras e serem, de fato, contrários uns aos outros, o que *(pelo corolário da proposição 31 desta parte)* é absurdo. Logo, o homem livre, etc. *Q. e. d.*

ESCÓLIO

Se agora alguém perguntasse o seguinte: se um homem pudesse livrar-se de um perigo presente de morte, por perfídia não aconselharia a Razão absolutamente, para conservar o seu ser, a ser pérfido? Responder-se-á da mesma maneira: se a Razão a isso aconselha, então, aconselha a isso todos os homens e, por conseguinte, a Razão aconselha absolutamente todos os homens a não pactuar, senão com fraude, a unir as forças e a ter os direitos comuns, isto é, a não ter, na realidade, direitos comuns, o que é absurdo.

PROPOSIÇÃO LXXIII

O homem que é conduzido pela Razão é mais livre na cidade, onde vive segundo as leis comuns, do que na solidão, onde obedece só a si mesmo.

DEMONSTRAÇÃO

O homem que é conduzido pela Razão não é conduzido a obedecer pelo medo *(pela*

proposição 63 desta parte); mas, na realidade em que se esforça por conservar o seu ser segundo o ditame da Razão, isto é *(pelo escólio da proposição 66 desta parte),* na medida em que se esforça por viver livre, deseja ter em conta a vida e a utilidade comuns *(pela proposição 37 desta parte)* e, conseqüentemente *(como demonstramos no escólio 2 da proposição 37 desta parte),* deseja viver segundo as leis comuns da cidade. Logo, o homem que é conduzido pela Razão, para viver mais livremente, deseja observar os direitos comuns da cidade. *Q. e. d.*

ESCÓLIO

Estas e outras coisas semelhantes, que nós demonstramos a respeito da verdadeira liberdade do homem, referem-se à fortaleza, isto é *(pelo escólio da proposição 59 da Parte III),* à força de alma e à generosidade. Não creio que seja necessário demonstrar aqui separadamente todas as propriedades da fortaleza e, muito menos, que um homem forte não tem ódio a ninguém, não se encoleriza contra ninguém, nem inveja, nem se indigna, nem despreza ninguém, nem de forma nenhuma se deixa levar pelo orgulho. Com efeito, isto e tudo o que se refere à verdadeira vida e à religião deduz-se facilmente das *proposições 37* e *47* desta parte, a saber: que o ódio deve ser vencido pelo amor e que cada um que é conduzido pela Razão deseja que seja também para os outros o bem que deseja para si. A isto acresce aquilo que notamos no *escólio* da *proposição 50* desta parte e noutros lugares, a saber: que o homem forte considera antes de mais nada que tudo resulta da necessidade da natureza divina e, por conseguinte, que tudo o que pensa ser insuportável e mau, além disso, tudo o que parece ímpio, horrendo, injusto e torpe, provém do fato de conceber as coisas de uma maneira perturbada, mutilada e confusa; e, por isso, esforça-se sobretudo por conceber as coisas como são em si e por afastar os obstáculos do verdadeiro conhecimento, como são o ódio, a ira, a irrisão, o orgulho e outras coisas do gênero que notamos no que precede; e, por conseguinte, esforça-se, quanto possível, como dissemos, por agir bem e por se alegrar. Até onde se estende a virtude humana para conseguir isto, e qual é o seu poder, demonstrá-lo-ei na parte seguinte.

APÊNDICE

O que eu ensinei, nesta parte, acerca da maneira correta de viver, não está exposto de maneira que possa abraçar-se com um só olhar, mas foi demonstrado por mim dispersamente, isto é, por uma ordem segundo a qual eu poderia deduzir facilmente umas coisas das outras. Propus-me, portanto, recolhê-las aqui e reduzi-las aos seus principais capítulos.

CAPÍTULO I

Todos os nossos esforços ou desejos resultam da necessidade da nossa natureza de tal maneira que podem ser conhecidos ou por ela mesma, como por sua próxima causa, ou enquanto somos parte da Natureza, que não pode conceber-se de uma maneira adequada por si mesma, sem os outros indivíduos.

CAPÍTULO II

Os desejos que resultam da nossa natureza de tal maneira que só podem ser conhecidos por ela mesma são os que se referem à alma, enquanto esta se concebe como com-

posta de idéias adequadas. Os outros desejos, pelo contrário, não se referem à alma senão enquanto concebe as coisas inadequadamente. A sua força e crescimento devem definir-se não pela potência humana, mas pela potência das coisas que são exteriores a nós. E, por isso, àqueles dá-se com razão o nome de ações, enquanto que a estes se dá o nome de paixões. Aqueles, com efeito, indicam sempre a nossa potência, estes, ao contrário, a nossa impotência e um conhecimento mutilado.

CAPÍTULO III

As nossas ações, isto é, aqueles desejos que são definidos pela potência do homem, ou seja, pela Razão, são sempre boas; as outras, pelo contrário, tanto podem ser boas como más.

CAPÍTULO IV

Por conseguinte, na vida, é primeiro que tudo útil aperfeiçoar, na medida do possível, a inteligência, ou seja, a Razão, e só nisto consiste a suprema felicidade, ou seja, a suprema beatitude do homem. É que a beatitude não é outra coisa que o contentamento do espírito, que provém do conhecimento intuitivo de Deus. Ora, aperfeiçoar a inteligência também não é outra coisa que conhecer a Deus, os atributos de Deus e as ações que resultam da necessidade da sua própria natureza. Por isso, o fim último do homem, que é conduzido pela Razão, isto é, o seu desejo supremo, por meio do qual procura regular todos os outros, é aquele que o leva a conceber-se adequadamente a si mesmo e a todas as coisas que podem cair sob o seu entendimento.

CAPÍTULO V

Portanto, não há vida racional sem inteligência; as coisas são boas só na medida em que ajudam o homem a gozar da vida da alma, que se define pela inteligência. Das coisas que, ao contrário, impedem que o homem possa aperfeiçoar a Razão e gozar da vida racional, dessas somente nós dizemos que são más.

CAPÍTULO VI

Mas, como tudo aquilo de que o homem é causa eficiente é necessariamente bom, então nada de mau pode acontecer ao homem senão por parte das coisas externas, a saber: na medida em que é parte de toda a Natureza, a cujas leis a natureza humana é obrigada a obedecer e à qual deve acomodar-se de um número quase infinito de maneiras.

CAPÍTULO VII

É impossível que o homem não seja uma parte da Natureza e não siga a ordem comum desta. Se, entretanto, vive entre indivíduos tais que a sua natureza está de acordo com a sua, por isso mesmo a capacidade de agir do homem é secundada e favorecida. Mas se, ao contrário, ele se encontra entre indivíduos tais que de forma nenhuma estão de acordo com a sua natureza, com dificuldade poderá acomodar-se a eles sem uma grande mudança da sua natureza.

CAPÍTULO VIII

Tudo o que existe na Natureza que julgamos ser mau, por outras palavras, que julgamos poder impedir que nós existamos e gozemos da vida racional, é-nos permitido afastá-lo de nós por aquela via que pareça mais segura. Ao contrário, tudo o que existe,

que nós julgamos bom, por outras palavras, que nós julgamos ser útil para a conservação do nosso ser e para gozar da vida racional, é-nos permitido tomá-lo para nosso uso e usar dele de qualquer maneira; e, de um modo geral, é permitido a cada um, por direito soberano da Natureza, fazer aquilo que julga contribuir para sua utilidade.

CAPÍTULO IX

Nada pode concordar melhor com a natureza de uma coisa que os outros indivíduos da mesma espécie; e, por conseguinte *(pelo capítulo VII)* nada existe mais útil ao homem para conservar o seu ser e gozar da vida racional do que o homem que é conduzido pela Razão. Depois, como não conhecemos nada entre as coisas singulares que seja mais importante que o homem que é conduzido pela Razão, não existe então nada de melhor, por que se possa dar prova de habilidade e de talento, que instruir os homens de tal maneira que vivam, enfim, sob o império da própria Razão.

CAPÍTULO X

Na medida em que os homens são animados uns contra os outros pela inveja ou outra afecção de ódio, são contrários uns aos outros, e, conseqüentemente, tanto mais para temer quanto mais poderosos são os outros indivíduos da Natureza.

CAPÍTULO XI

No entanto, não é pelas armas, mas pelo amor e pela generosidade que se vencem as almas.

CAPÍTULO XII

Aos homens é-lhes útil, primeiro que tudo, estreitar as relações e unirem-se pelos vínculos que melhor podem fazer deles todos uma só coisa, e, de uma maneira geral, é-lhes útil fazer aquilo que serve para consolidar as amizades.

CAPÍTULO XIII

Mas, para isso, requer-se arte e vigilância. Com efeito, os homens são mutáveis (é que são raros os que vivem segundo os preceitos da Razão), e, no entanto, a maior parte das vezes são invejosos e mais inclinados à vingança que à misericórdia. Para aceitar cada um segundo o seu próprio espírito e para se guardar de imitar as suas afecções é, por isso, necessária uma singular força de alma. Mas os que, ao contrário, não sabem senão censurar os homens e escalpelizar os vícios de preferência a ensinar-lhes as virtudes, e que não sabem fortificar os espíritos dos homens mas sim deprimi-los, esses são insuportáveis para si e para os outros. Daí que muitos, em virtude de uma impaciência excessiva de alma e de um falso gosto da religião, tenham preferido viver no meio dos animais a viver entre os homens. Como as crianças e os adolescentes que não podem suportar de ânimo igual as censuras de seu pais se refugiam no serviço militar, eles preferem os inconvenientes da guerra e as ordens do chefe às comodidades da família e às admoestações paternas, e suportam que lhes imponham qualquer carga, desde que se vinguem dos pais.

CAPÍTULO XIV

Embora, portanto, os homens se regulem em tudo, a maior parte das vezes, segundo as suas paixões, todavia, da comum sociedade deles resultam muito mais vantagens que

males. Por isso, vale mais suportar com ânimo igual as suas injúrias e trabalhar por aquilo que contribui para estabelecer a concórdia e a amizade.

CAPÍTULO XV

Aquilo que origina a concórdia é o que se refere à justiça, à eqüidade e à honestidade. Com efeito, os homens, além daquilo que é injusto e iníquo, suportam também com dificuldade o que é considerado como torpe, por outros termos, que alguém rejeite os costumes recebidos da cidade. Mas, para conciliar o amor, são sobretudo necessárias aquelas coisas que se referem à religião e à piedade. A respeito delas, ver os *escólios 1* e *2* da *proposição 37,* o *escólio* da *proposição 46* e o *escólio* da *proposição 73* da Parte IV.

CAPÍTULO XVI

Além disso, costuma a concórdia originar-se, a maior parte das vezes, do medo, mas então sem boa fé. Acrescente-se que o medo provém da impotência da alma e, por isso, não tem relação com o uso da Razão; nem tampouco a comiseração, embora ela pareça ser uma espécie de piedade.

CAPÍTULO XVII

Além disso, os homens deixam-se vencer também pela liberalidade, sobretudo aqueles que não têm com que possam adquirir as coisas que são necessárias para a sua subsistência. Todavia, prestar auxílio aos indigentes supera em muito as forças e o interesse de um particular. É que as riquezas de um particular são fracas demais para serem suficientes para isso. Além disso, a capacidade intelectual de um só homem é demasiado limitada para que ele possa ligar-se pela amizade a todos; por isso, o cuidado dos pobres recai sobre a sociedade inteira e só diz respeito ao interesse comum.

CAPÍTULO XVIII

Na aceitação dos benefícios e na retribuição dos favores deve haver um cuidado completamente diferente. Sobre este assunto, ver o *escólio* da *proposição 70* e o *escólio* da *proposição 71* da Parte IV.

CAPÍTULO XIX

O amor sensual, isto é, a paixão sexual, que nasce da beleza física, e em geral todo amor que reconhece outra causa além da liberdade de alma, muda-se facilmente em ódio; a não ser que, o que é pior, ele seja uma espécie de delírio e então é a discórdia mais do que a concórdia que é alimentada. Ver *corolário* da *proposição 31* da Parte III.

CAPÍTULO XX

No que diz respeito ao matrimônio, é certo que ele está de acordo com a Razão, se o desejo da união corporal não é produzido só pela beleza física mas também pelo amor de procriar os filhos e de os educar sabiamente; e, além disso, se o amor de ambos, isto é, do homem e da mulher, não tem por causa só a beleza física, mas sobretudo a liberdade de alma.

CAPÍTULO XXI

A adulação também gera a concórdia, mas mediante o feio vício da escravidão, ou

mediante a perfídia; com efeito, ninguém é mais seduzido pela adulação que os soberbos, os quais querem ser os primeiros e não o são.

CAPÍTULO XXII

A abjeção tem uma falsa aparência de piedade e religião. E, embora a abjeção seja contrária ao orgulho, todavia o abjeto está perto do orgulhoso. Ver o *escólio* da *proposição 57* da Parte IV.

CAPÍTULO XXIII

A vergonha contribui também para a concórdia, mas só naquilo que não pode ocultar-se. Depois, como a vergonha é uma espécie de tristeza, ela não tem relação com o uso da Razão.

CAPÍTULO XXIV

As outras afecções de tristeza relativamente aos homens opõem-se diretamente à justiça, à eqüidade, à honestidade, à piedade e à religião; e, embora a indignação se pareça a uma espécie de eqüidade, todavia vive-se sem lei onde é permitido a cada um julgar as ações de outrem e fazer justiça a si mesmo ou aos outros.

CAPÍTULO XXV

A modéstia, isto é, o desejo de agradar aos homens, que é determinado pela Razão, refere-se à piedade *(como dissemos no escólio 1 da proposição 37 da Parte IV)*. Mas, se ela nasce de uma afecção, é ambição, por outras palavras, um desejo pelo qual os homens a maior parte das vezes excitam discórdias e sedições por uma falsa aparência de piedade. Com efeito, aquele que deseja ajudar os outros, por conselhos ou por ações, a gozarem ao mesmo tempo do bem supremo, esse procurará sobretudo conciliar o seu amor e não fazer-se admirar por eles, de maneira que este método seja denominado por seu próprio nome. Procurará também não dar, absolutamente, nenhum motivo de inveja. Depois, nas conversas comuns, evitará referir os vícios dos homens e tomará cuidado em não falar senão parcimoniosamente da impotência humana, mas falará largamente da virtude, ou seja, da potência humana e da via pela qual pode aperfeiçoar-se, de maneira que os homens, levados não pelo medo ou pela aversão, mas só pela afecção da alegria, se esforcem por viver, quanto possível, segundo os preceitos da Razão.

CAPÍTULO XXVI

Afora os homens, não encontramos na Natureza nenhuma coisa singular cuja alma nos possa dar alegria e que nós possamos ligar a nós por amizade ou por qualquer gênero de relação social; e, por conseguinte, tudo o que há na Natureza, afora os homens, a regra do útil não pede que nós o conservemos, mas ensina-nos segundo os seus usos diversos a conservá-lo, a destruí-lo, ou a adaptá-lo, de qualquer maneira, ao nosso uso.

CAPÍTULO XXVII

A utilidade que nós tiramos das coisas que estão fora de nós, além da experiência e do conhecimento que nós adquirimos pelo fato de as observarmos e por nós as mudarmos de certas formas noutras, consiste principalmente na conservação do corpo; e, por esta razão, são-nos primeiro que tudo úteis aquelas coisas que podem alimentar e nutrir o corpo de tal maneira que todas as suas partes possam desempenhar corretamente a sua missão. É que, quanto mais apto é o corpo para poder ser afetado de vários modos e para

afetar de modos diversos os corpos externos, tanto mais a alma é apta para pensar *(ver proposições 38 e 39 da Parte IV).* Mas parece que há muito poucas coisas desta espécie na Natureza; por isso, para alimentar o corpo como se requer, é necessário fazer uso de muitos alimentos de natureza diversa. É que o corpo humano é composto de muitas partes de natureza diversa, as quais carecem de alimento contínuo e variado para que o corpo inteiro seja igualmente apto para tudo o que pode resultar da sua natureza e, conseqüentemente, para que a alma seja também igualmente apta para conceber muitas coisas.

CAPÍTULO XXVIII

Mas, para conseguir isto, com dificuldade bastariam as forças de cada um, se os homens não prestassem os seus serviços uns aos outros. Na realidade, o dinheiro tornou-se um instrumento de aquisição de todas as coisas. Daí veio que seja sobretudo a sua imagem que costuma ocupar a alma do vulgo. É que os homens dificilmente podem imaginar uma espécie de alegria, a não ser acompanhada da idéia de dinheiro como causa.

CAPÍTULO XXIX

Mas este vício é próprio só daqueles que não procuram o dinheiro por causa da indigência ou das necessidades, mas porque aprenderam a arte de enriquecer e se orgulham de a possuir. Além disso, eles alimentam o corpo como toda gente, mas parcimoniosamente, pois crêem perder tanto de seus bens quanto eles gastam na conservação do corpo. Mas os que conhecem o verdadeiro uso do dinheiro e regulam a medida das riquezas só pelas suas necessidades vivem contentes com pouco.

CAPÍTULO XXX

Sendo, portanto, boas as coisas que ajudam as partes do corpo a desempenhar a sua missão e consistindo a alegria em que a capacidade do homem, enquanto composto de alma e corpo, é favorecida e aumentada, então todas as coisas que dão alegria são boas. Todavia, como, pelo contrário, as coisas não agem com o fim de nos afetarem de alegria nem a sua potência de agir é regulada pela nossa utilidade, e, enfim como a alegria se refere, a maior parte das vezes, às afecções de alegria (a não ser que a Razão e a vigilância intervenham), conseqüentemente, mesmo os desejos que delas nascem têm excesso. A isto acresce que pelas afecções nós temos por coisas primordiais aquilo que presentemente é agradável, e que nós não podemos julgar das coisas futuras com uma igual afecção de alma. Ver o *escólio* da *proposição 44* e o *escólio* da *proposição 60* da Parte IV.

CAPÍTULO XXXI

A superstição, pelo contrário, parece estabelecer que é bom aquilo que traz tristeza e, inversamente, que é mau o que traz alegria. Mas, como já dissemos *(ver escólio da proposição 45 da Parte IV),* ninguém, a não ser o invejoso, se alegra com a minha impotência e com os meus males. Com efeito, quanto maior é a alegria de que somos afetados, tanto maior é a perfeição a que passamos, e, conseqüentemente, tanto mais participamos da natureza divina. E nunca pode ser má a alegria que é regulada pela verdadeira lei da nossa utilidade. Aquele que, pelo contrário, é conduzido pelo medo, e faz o bem para evitar o mal, esse não é conduzido pela Razão.

CAPÍTULO XXXII

Mas a potência humana é muito limitada e é infinitamente ultrapassada pela potência das causas externas; e, por conseguinte, nós não temos um poder absoluto de adaptar ao nosso uso as coisas que estão fora de nós. Todavia, quanto às coisas que nos acontecem contra aquilo que pede a lei da nossa utilidade, suportá-las-emos com ânimo igual, se tivermos consciência de termos cumprido a nossa função; de que a potência que temos não podia ir até ao ponto de nos permitir evitá-las; e de que nós somos uma parte da Natureza, cuja ordem seguimos. Se compreendermos isto de uma maneira clara e distinta, essa parte de nós, que é definida pela inteligência, isto é, a melhor parte de nós, encontrará nisso pleno contentamento e esforçar-se-á por perseverar nesse contentamento. Com efeito, enquanto nós compreendemos não podemos desejar nada senão aquilo que é necessário, nem contentarmo-nos absolutamente com nada senão com a verdade; e, por conseguinte, enquanto compreendemos corretamente estas coisas, o esforço da melhor parte de nós está de acordo com a ordem da Natureza inteira.

PARTE V

DA POTÊNCIA, DA INTELIGÊNCIA OU DA LIBERDADE HUMANA

Tradução de ANTÔNIO SIMÕES

Prefácio

Passo, finalmente, a uma outra parte da *Ética*, que trata da maneira, ou seja, da via, que conduz à liberdade. Nesta parte, pois, tratarei da potência da Razão, mostrando o que pode a Razão contra as afecções; e, depois, o que é a liberdade ou beatitude da alma. Por aí veremos como o sábio é superior ao ignorante. Todavia, a maneira e a via por que a inteligência deve aperfeiçoar-se, e depois a arte com que deve cuidar-se do corpo para que possa desempenhar convenientemente a sua missão, não têm relação com este assunto. Com efeito, a segunda coisa é da competência da medicina, e a primeira da lógica. Portanto, como disse, só tratarei aqui da potência da alma, ou seja, da Razão e, primeiro que tudo, eu mostrarei quanto (= quão grande) e qual seja o império que ela tem para entravar e governar as afecções. Com efeito, já demonstramos atrás que nós não temos império absoluto sobre elas. No entanto, os estóicos julgaram que elas dependiam em absoluto da nossa vontade e que nós podemos imperar absolutamente sobre elas. Todavia, perante os protestos da experiência, e não pelos seus princípios, foram obrigados a confessar que se requer uma prática e um estudo bem grandes para as entravar e governar, o que um deles tentou demonstrar com o exemplo dos dois cães (se bem me recordo), um de guarda e outro de caça: pelo exercício, ele pôde, por fim, conseguir que o cão de guarda se acostumasse a caçar e, ao contrário, o cão de caça deixasse de perseguir as lebres. Descartes inclina-se bastante para esta opinião. É que ele admite que a alma, ou seja, o espírito, está unida principalmente a uma parte do cérebro, isto é, à glândula chamada pineal, por meio da qual a alma sente todos os movimentos que se produzem no corpo, assim como os objetos externos. Admite, ainda, que a alma pode movê-la em vários sentidos só pelo fato de o querer. Admite que esta glândula está suspensa no meio do cérebro de tal maneira que ela pode ser movida pelo mais pequeno movimento dos espíritos animais. Admite, depois, que esta glândula está suspensa no meio do cérebro de um número de maneiras diversas tão grande como são diferentes as maneiras de os espíritos animais chocarem com ela, e que, além disso, imprimem nela um número tão grande de traços diferentes como são vários os objetos externos que impelem para ela os espíritos animais. Donde sucede que, se a glândula se encontra em seguida suspensa pela vontade da alma, que a move em sentidos diversos, se encontra suspensa desta ou daquela maneira pela qual já foi uma vez suspensa pelos espíritos, agitados desta ou daquela maneira, então a própria glândula impelirá e determinará os espíritos animais do mesmo modo que antes tinham sido impelidos por uma suspensão semelhante da glândula. Além disso, admite que cada vontade da alma é unida pela Natureza a um certo movimento da glândula. Por exemplo, se alguém tem vontade de olhar para um objeto afastado, esta vontade fará que a pupila se dilate; mas se pensa só na dilatação da pupila, nada lhe adianta ter esta vontade, porque a Natureza não uniu o movimento da glândula, que serve para impelir os espíritos para o nervo óptico de modo conveniente para a dilatação ou contração da pupila, não a uniu à vontade de a dilatar ou de a contrair, mas só à vontade de olhar para os objetos afastados ou próximos. Admite, finalmente, que, embora cada movimento desta glândula pareça ter sido ligado pela Natureza a cada um dos nossos

pensamentos desde o começo da nossa vida, podem, todavia, pelo hábito ligar-se a outros, o que tenta provar o artigo 50 da Parte I das *Paixões da Alma*. Daí conclui que não há nenhuma alma tão fraca que não possa, quando é bem dirigida, adquirir um domínio absoluto sobre as suas paixões. Com efeito, estas, como ele as define, *são percepções, ou sentimentos ou emoções da alma que se referem, especialmente, a ela e que (note-se bem) são produzidas, conservadas e corroboradas por algum movimento dos espíritos* (ver artigo 27 da parte I das *Paixões da Alma)*. Mas, visto que a uma vontade qualquer podemos ligar um movimento qualquer da glândula e, por conseqüência, dos espíritos, e que a determinação da vontade depende só do nosso poder; então, se nós determinássemos a nossa vontade por juízos certos e firmes, segundo os quais queremos dirigir as ações da nossa vida, e se nós ligássemos os movimentos das paixões que queremos ter a estes juízos, adquiriríamos um império absoluto sobre as nossas paixões. Tal é o parecer deste homem ilustríssimo (tanto quanto eu posso conjeturá-lo segundo as suas palavras), parecer esse que eu dificilmente acreditaria que proviesse de um homem tão ilustre, se ele fosse menos sutil. Por certo, eu não posso admirar-me suficientemente que um filósofo, que tinha determinado firmemente nada deduzir senão de princípios evidentes e de nada afirmar senão aquilo que percebesse clara e distintamente, e que tantas vezes censurara os escolásticos por eles terem querido explicar as coisas obscuras por qualidades ocultas, não posso admirar-me suficientemente que ele admita uma hipótese mais oculta que todas as qualidades ocultas. Que entende ele — por favor — pela união da alma e do corpo? Que conceito claro e distinto tem ele — pergunto — de um pensamento estreitissimamente unido a uma determinada parcelazinha de quantidade? Quereria muito que ele tivesse explicado pela sua causa próxima esta união. Mas ele tinha concebido a alma de tal modo distinta do corpo que não podia apresentar nenhuma causa singular nem desta união nem da própria alma, mas foi-lhe necessário recorrer à causa de todo o Universo, isto é, a Deus. Depois, quereria muito saber quantos graus de movimento pode a alma dar a esta glândula pineal e com que força pode ela tê-la suspensa. É que não sei se esta glândula é movida daqui para ali pela alma mais lentamente ou mais depressa que pelos espíritos animais; e se os movimentos das paixões que nós ligamos estreitamente a juízos firmes não podem desligar-se outra vez dos mesmos por causas corpóreas; daqui se seguiria que, embora a alma tivesse decidido caminhar ao encontro dos perigos e tivesse juntado a esta determinação o movimento de audácia, todavia, à vista do perigo, a glândula seria suspensa de tal maneira que a alma não poderia pensar senão na fuga. E, como, por certo, não há nenhuma relação entre a vontade e o movimento, também não há nenhuma resultante da potência, ou seja, das forças da alma com as do corpo. E, conseqüentemente, as forças deste não podem nunca ser determinadas pelas forças daquela. Acrescente-se a isto que esta glândula não se encontra situada no meio do cérebro de tal maneira que possa ser movida daqui para ali tão facilmente nem de tantas maneiras, e que nem todos os nervos se estendem até as cavidades do cérebro. Por último, ponho de parte tudo o que ele afirma acerca da vontade e da sua liberdade, visto que eu demonstrei mais que suficientemente que tudo isso é falso. Portanto, visto que a potência da alma, como atrás demonstrei, é definida só pela inteligência, os remédios das afecções, remédios esses dos quais eu creio que todos têm experiência, mas que não absorvem com cuidado nem vêem distintamente, só os determinaremos pelo conhecimento da alma, e deste mesmo conhecimento nós deduziremos tudo o que diz respeito à sua beatitude.

Axiomas

I. Se, no mesmo sujeito, são excitadas duas ações contrárias, deverá necessariamente produzir-se, em ambas ou numa só, uma mudança, até deixarem de ser contrárias.

II. A potência de um efeito é definida pela potência da sua causa, na medida em que a essência dele é explicada ou definida pela essência da sua causa.

(Este Axioma é evidente pela proposição 7 da Parte III.)

Proposição I

Como os pensamentos e as idéias das coisas se ordenam e encadeiam na alma, exatamente da mesma maneira as afecções do corpo, ou seja, as imagens das coisas, se ordenam e encadeiam no corpo.

Demonstração

A ordem e a conexão das idéias são o mesmo *(pela proposição 7 da Parte II)* que a ordem e a conexão das coisas e, inversamente, a ordem e a conexão das coisas são o mesmo *(pelo corolário das proposições 6 e 7 da Parte II)* que a ordem e a conexão das idéias. Por isso, assim como a ordem e a conexão das idéias na alma se produzem segundo a ordem e o encadeamento das afecções do corpo *(pela proposição 18 da Parte II)*, assim, inversamente *(pela proposição 2 da Parte III)*, a ordem e a conexão das afecções do corpo se produzem da mesma maneira que os pensamentos e as idéias das coisas se ordenam e se encadeiam na alma. *Q. e. d.*

Proposição II

Se nós separamos pelo pensamento uma comoção da alma, ou seja, uma afecção da sua causa externa, e a ligamos a outros pensamentos, então o amor ou o ódio para com a causa externa, assim como também as flutuações da alma, que nascem destas afecções, serão destruídos.

Demonstração

Com efeito, aquilo que constitui a forma do amor ou do ódio é a alegria ou a tristeza acompanhada da idéia de uma causa externa *(pelas definições 6 e 7 das afecções)*;

logo, suprimida esta idéia, suprime-se simultaneamente a forma do amor ou do ódio; e, por conseguinte, estas afecções e as que delas provêm são destruídas. *Q. e. d.*

PROPOSIÇÃO III

Uma afecção, que é paixão, deixa de ser paixão no momento em que dela formamos uma idéia clara e distinta.

DEMONSTRAÇÃO

Uma afecção que é paixão é uma idéia confusa *(pela definição geral das afecções).* Se, portanto, formarmos uma idéia clara e distinta dessa afecção, esta idéia não se distinguirá senão pela relação *(pela proposição 21 da Parte II e seu escólio)* desta afecção, enquanto ela se refere só à alma; e, por conseguinte *(pela proposição 3 da Parte III)*, a afecção deixa de ser paixão.

COROLÁRIO

Portanto, uma afecção está tanto mais em nosso poder e a alma sofre tanto menos da sua parte quanto melhor nós a conhecemos.

PROPOSIÇÃO IV

Não há nenhuma afecção do corpo de que nós não possamos formar um conceito claro e distinto.

DEMONSTRAÇÃO

O que é comum a todas as coisas não pode conceber-se senão adequadamente *(pela proposição 38 da Parte II)*; e, por conseguinte *(pela proposição 12 e o lema 2, que se encontra a seguir ao escólio da proposição 13 da Parte II)*, não há nenhuma afecção do corpo de que não possamos formar um conceito claro e distinto. *Q. e. d.*

COROLÁRIO

Daqui se segue que não há nenhuma afecção de que não possamos formar um conceito claro e distinto. Com efeito, a afecção é a idéia de uma modificação do corpo *(pela definição geral das afecções)*, a qual, por isso, deve envolver um conceito claro e distinto.

ESCÓLIO

Visto que não existe nada de que se não siga algum efeito *(pela proposição 36 da Parte I)* e que tudo o que se segue de uma idéia, que é em nós adequada, o compreendemos clara e distintamente *(pela proposição 40 da Parte II)*, resulta daqui que cada um tem o poder de se compreender a si e às suas afecções clara e distintamente, se não em absoluto, pelo menos em parte e, por conseguinte, de fazer de maneira que sofra menos por parte delas. Portanto, devemos sobretudo trabalhar para conhecermos clara e distintamente, quanto possível, cada afecção de maneira que a alma seja determinada pela afecção a pensar nas coisas que ela percebe clara e distintamente, e nas quais encontra pleno contentamento; e, por conseguinte, a separar a afecção do pensamento da causa externa e a associá-la a pensamentos verdadeiros. Donde resultará que não só o amor e o ódio, etc., serão destruídos *(pela proposição 2 desta parte)*, mas, ainda, que os apetites ou desejos, que costumam nascer de tais afecções, não poderão ter excesso *(pela proposi-*

ção 61 da Parte IV). É que, deve notar-se, em primeiro lugar, que é em virtude de um só e mesmo apetite que o homem se diz tanto agir como sofrer. Por exemplo, quando nós demonstramos que a natureza humana é constituída de tal maneira que cada um deseja que os outros vivam à sua maneira *(ver escólio da proposição 31 da Parte III)*, este apetite, num homem que não é conduzido pela Razão, é paixão, que se chama ambição e não difere muito do orgulho; e, ao contrário, num homem que vive segundo o ditame da Razão, é ação, ou seja, virtude, que se chama piedade *(ver escólio 1 da proposição 37 da Parte IV e a segunda demonstração da mesma proposição)*. E, desta maneira, todos os apetites, ou seja, os desejos, só são paixões, na medida em que nascem de idéias adequadas. Com efeito, todos os desejos, pelos quais somos determinados a fazer alguma coisa. tanto podem nascer de idéias adequadas como de idéias inadequadas *(ver proposição 59 da Parte IV)*. E (para voltar ao ponto donde me desviei nesta digressão) não se pode imaginar nenhum outro remédio que dependa do nosso poder mais excelente para as afecções do que aquele que consiste no verdadeiro conhecimento delas, visto que a alma não tem outro poder que não seja o de pensar e de formar idéias adequadas, como demonstramos atrás *(pela proposição 3 da Parte III)*.

PROPOSIÇÃO V

A afecção relativa a uma coisa que nós imaginamos simplesmente e não como necessária, nem como possível, nem como contingente, em igualdade de circunstâncias, é a maior de todas.

DEMONSTRAÇÃO

A afecção para com uma coisa, que nós imaginamos ser livre, é maior que relativamente a uma coisa necessária *(pela proposição 49 da Parte III)*, e, conseqüentemente, é ainda maior do que relativamente àquela coisa que imaginamos como possível ou contingente *(pela proposição 11 da Parte IV)*. Ora, imaginarmos alguma coisa como livre não pode ser outra coisa que imaginarmos a coisa simplesmente, enquanto ignorarmos as causas por que ela foi determinada a agir *(pelo que demonstramos no escólio da proposição 35 da Parte II)*. Logo, a afecção relativa a uma coisa que imaginamos simplesmente em igualdade de circunstâncias é maior que relativamente a uma coisa necessária, possível, ou contingente e, conseqüentemente, é a maior. *Q. e. d.*

PROPOSIÇÃO VI

Na medida em que a alma conhece as coisas como necessárias, tem maior poder sobre as afecções, por outras palavras, sofre menos por parte delas.

DEMONSTRAÇÃO

A alma compreende que todas as coisas são necessárias *(pela proposição 29 da Parte I)* e que são determinadas a existir e a operar por um encadeamento infinito de causas *(pela proposição 28 da Parte I)*; e, por conseguinte *(pela proposição precedente)*, nessa mesma medida consegue sofrer menos por parte das afecções que nascem destas coisas e *(pela proposição 48 da Parte III)* é menos afetada relativamente a elas. *Q. e. d.*

ESCÓLIO

Quanto mais este conhecimento, a saber: que as coisas são necessárias, versa acerca

das coisas singulares que nós imaginamos mais distinta e mais vivamente, tanto maior é este poder da alma sobre as afecções, o que a própria experiência também atesta. Vemos, com efeito, que a tristeza proveniente de um bem que pereceu é mitigada no momento em que o homem, que o perdeu, considera que ele de forma nenhuma podia ser conservado. Da mesma maneira, ainda, vemos que ninguém tem pena de uma criança por ela não saber falar, caminhar, raciocinar e, finalmente, por viver tantos anos quase sem consciência de si. Mas, se a maior parte dos homens nascesse adulta e só um ou outro criança, então cada um teria pena das crianças. É que, neste caso, consideraria a infância não como coisa natural e necessária, mas como um vício ou falta da Natureza. Poderíamos, ainda, fazer várias observações desta espécie.

Proposição VII

As afecções que nascem da Razão ou são excitadas por ela, se se tem em consideração o tempo, são mais fortes que aquelas que se referem às coisas singulares, que nós contemplamos como ausentes.

DEMONSTRAÇÃO

Não contemplamos uma coisa como ausente em virtude de uma afecção pela qual a imaginamos, mas em virtude de o corpo ser afetado por uma outra afecção que exclui a existência da mesma coisa *(pela proposição 17 da Parte II)*. Por isso, a afecção que se refere a uma coisa, que nós contemplamos como ausente, não é de uma natureza tal que supere todas as outras ações do homem e a sua potência *(acerca disto, ver a proposição 9 da Parte IV)* mas, pelo contrário, é de uma natureza tal que pode ser entravada, de algum modo *(pela proposição 9 da Parte IV)*, pelas afecções que excluem a existência da sua causa externa. Ora, a afecção que nasce da Razão refere-se necessariamente às propriedades comuns das coisas *(ver a definição de Razão no escólio 2 da proposição 40 da Parte II)*, que nós contemplamos sempre como presentes (com efeito, não pode existir nada que exclua a sua existência presente) e que imaginamos sempre do mesmo modo *(pela proposição 38 da Parte II)*. Por isso, uma tal afecção permanece sempre a mesma; e, conseqüentemente *(pelo axioma 1 desta parte)*, as afecções que lhe são contrárias e que não são alimentadas pelas suas causas externas deverão acomodar-se cada vez mais a ela, até não serem mais contrárias; e, nesta medida, a afecção que nasce da Razão é mais poderosa. *Q. e. d.*

Proposição VIII

Quanto maior é o número de causas simultâneas, pelas quais uma afecção é excitada, tanto maior ela é.

DEMONSTRAÇÃO

Várias causas simultâneas podem mais do que se fossem em número inferior *(pela proposição 7 da Parte III)*; e, por conseguinte *(pela proposição 5 da Parte IV)*, quanto mais alguma afecção é excitada por um grande número de causas simultâneas, tanto mais forte ela é. *Q. e. d.*

ESCÓLIO

Esta *proposição* é ainda evidente pelo *axioma 2* desta parte.

Proposição IX

A afecção que se refere a muitas causas diferentes, que a alma contempla ao mesmo tempo que a própria afecção, é menos prejudicial e sofremos menos com ela e, relativamente a cada causa em particular, somos menos afetados do que se se tratasse de uma outra afecção de igual força que se refere a uma só ou a causas menos numerosas.

Demonstração

Uma afecção só é má ou prejudicial na medida em que a alma é impedida por ela de poder pensar *(pelas proposições 26 e 27 da Parte IV)*; e, por conseguinte, a afecção pela qual a alma é determinada a contemplar muitos objetos simultaneamente é menos prejudicial do que uma outra afecção, de igual força, que retém a alma só na contemplação de um ou de um número reduzido de objetos de tal maneira que ela não possa pensar noutros. O que era o primeiro ponto. Depois, visto que a essência da alma, isto é *(pela proposição 7 da Parte III)*, a sua potência, consiste só no conhecimento *(pela proposição 11 da Parte II)*, então a alma sofre menos com a afecção pela qual é determinada a contemplar muitos objetos simultaneamente, do que com uma afecção, de igual força, que retém a alma ocupada só na contemplação de um ou de um número reduzido de objetos. Era este o segundo ponto. Finalmente, esta afecção *(pela proposição 48 da Parte III)*, na medida em que se refere a muitas causas externas, é também menor relativamente a cada uma delas. *Q. e. d.*

Proposição X

Durante o tempo em que nós não somos dominados pelas afecções que são contrárias à nossa natureza, durante esse mesmo tempo nós temos o poder de ordenar e encadear as afecções do nosso corpo segundo a ordem relativa à inteligência.

Demonstração

As afecções que são contrárias à nossa natureza, isto é *(pela proposição 30 da Parte IV)*, que são más, são más na medida em que impedem a alma de compreender *(pela proposição 27 da Parte IV)*. Portanto, durante o tempo em que não somos dominados por afecções que não são contrárias à nossa natureza, durante esse mesmo tempo a potência da alma, pela qual ela faz esforços para conhecer as coisas *(pela proposição 26 da Parte IV)*, não é impedida, e, por conseguinte, durante esse tempo ela tem o poder de formar idéias claras e distintas e de as deduzir umas das outras *(ver o escólio 2 da proposição 40 e o da proposição 47 da Parte II)*; e, conseqüentemente *(pela proposição 1 desta parte)*, durante esse tempo nós temos o poder de ordenar e de encadear as afecções do corpo segundo a ordem relativa à Razão. *Q. e. d.*

Escólio

Por este poder de ordenar e encadear corretamente as afecções do corpo, podemos conseguir não sermos facilmente afetados pelas más afecções. Com efeito *(pela proposição 7 desta parte)*, requer-se maior força para entravar as afecções ordenadas e encadeadas segundo a ordem da Razão do que para entravar as incertas e as vagas. Portanto, o melhor que podemos fazer, enquanto não temos um conhecimento perfeito das nossas afecções, é conceber uma correta norma de viver, por outros termos, regras de vida preci-

sas, e retê-las na memória e aplicá-las continuamente às coisas particulares que se apresentam freqüentemente na vida, de maneira que a nossa imaginação seja profundamente afetada por elas e que elas nos estejam sempre presentes. Por exemplo, pusemos entre as normas de vida *(ver proposição 46 da Parte IV e seu escólio)* que o ódio deve ser vencido pelo amor, ou seja, pela generosidade, e não ser pago com um ódio recíproco. Mas, para este preceito da Razão nos estar sempre presente ao espírito, quando for conveniente, devemos pensar e meditar freqüentemente nas injúrias dos homens e de que maneira e por que via elas podem ser repelidas o melhor possível pela generosidade; assim, com efeito, nós juntaremos a imagem da injúria à imaginação desta regra, e estar-nos-á sempre presente ao espírito *(pela proposição 18 da Parte II)* quando nos fizerem alguma injúria. Mas se nós tivermos também presente ao espírito o princípio da nossa verdadeira utilidade e ainda o do bem que resulta da mútua amizade e da sociedade comum e, além disso, que de uma norma de vida correta provém o supremo contentamento da alma *(pela proposição 52 da Parte IV)* e que os homens, como as outras coisas, agem por necessidade de natureza; então a injúria, ou seja, o ódio que dela costuma resultar, ocupará uma parte mínima da imaginação e será facilmente vencida; ou se a cólera, que costuma nascer das injustiças maiores, não é tão facilmente vencida, será, no entanto, vencida, embora não sem flutuação da alma, num espaço de tempo muito menor do que se nós não tivéssemos assim premeditado estas coisas, como é evidente pelas *proposições 6, 7* e *8* desta parte. Para nos desembaraçarmos do medo, devemos pensar da mesma maneira na força de alma; quer dizer, devemos enumerar e imaginar freqüentemente os perigos ordinários da vida e a melhor maneira de os evitar e superar pela presença de espírito e pela firmeza de alma. Mas deve notar-se que, na ordenação dos nossos pensamentos e imaginações, devemos atender sempre *(pelo corolário da proposição 63 da Parte IV e pela proposição 59 da Parte III)* àquilo que há de bom em cada coisa, a fim de sermos, assim, sempre determinados a agir pela afecção da alegria. Por exemplo, se alguém vê que busca demasiado a glória, pense no uso correto dela, em vista de que fim deve ela ser procurada e por que meios pode ser adquirida, e não no abuso dela, na sua vaidade e na inconstância dos homens ou noutras coisas semelhantes. Com efeito, é com tais pensamentos que os mais ambiciosos se afligem mais, quando desesperam de conseguir uma honra a que aspiram e, enquanto vomitam a sua cólera, querem passar por sábios. Por isso, é certo que os mais desejosos de glória são os que mais clamam contra o abuso dela e contra a vaidade do mundo. E isto não é exclusivo dos ambiciosos, mas comum a todos aqueles para quem a sorte é adversa e aos que são de espírito impotente. Com efeito, o que é pobre e ainda por cima avarento não cessa de falar no abuso do dinheiro e nos vícios dos ricos, com o que não faz outra coisa senão afligir-se e mostrar aos outros que suporta de mau grado não só a sua pobreza, mas ainda as riquezas dos outros. Da mesma maneira ainda, aqueles que foram mal recebidos pela sua amante não pensam senão na inconstância das mulheres e no seu espírito enganador e nos outros *seus decantados* vícios; e tudo isto lançam no esquecimento, logo que são de novo recebidos pela amante. Aquele que, portanto, se empenha em governar as suas afecções e apetites só por amor da liberdade, esse esforçar-se-á, quanto possível, por conhecer as virtudes e as suas causas, e por encher a alma de alegria, que nasce do verdadeiro conhecimento delas; mas de modo algum se esforçará por contemplar os vícios dos homens, nem por os injuriar, nem por gozar da falsa aparência da liberdade. Aquele que observar com cuidado estas coisas (com efeito, não são muito difíceis) e as praticar, esse poderá, certamente, num curto espaço de tempo, dirigir a maior parte das vezes as suas ações segundo o império da Razão.

PROPOSIÇÃO XI

Quanto mais uma imagem se refere a um maior número de coisas, tanto mais freqüente ela é, por outras palavras, tanto mais vezes é avivada e mais ocupa a alma.

DEMONSTRAÇÃO

Com efeito, quanto mais uma imagem, ou seja, uma afecção, se refere a um grande número de coisas, tanto maior é o número de causas pelas quais pode ser excitada e alimentada, causas essas que a alma *(por hipótese)* contempla todas simultaneamente, em virtude da própria afecção; e, por conseguinte, tanto mais freqüente ou mais vezes avivada é a afecção e *(pela proposição 8 desta parte)* mais ocupa a alma. *Q. e. d.*

PROPOSIÇÃO XII

As imagens das coisas juntam-se mais facilmente às imagens que se referem às coisas que nós compreendemos clara e distintamente do que a outras.

DEMONSTRAÇÃO

As coisas que nós compreendemos clara e distintamente, ou são propriedades comuns das coisas ou o que delas se deduz *(ver a definição de Razão no escólio da proposição 40 da Parte II)* e, conseqüentemente, elas são mais freqüentemente excitadas em nós *(pela proposição precedente)*; e, por conseguinte, pode acontecer mais facilmente que nós contemplemos as outras coisas ao mesmo tempo que estas, e, conseqüentemente *(pela proposição 18 da Parte II)*, que elas se unam mais facilmente a estas que às outras. *Q. e. d.*

PROPOSIÇÃO XIII

Quanto mais uma imagem está junta a um maior número de outras, mais freqüentemente é avivada.

DEMONSTRAÇÃO

É que, quanto mais uma imagem está junta a um grande número de outras, tanto *(pela proposição 18 da Parte II)* maior é o número de causas por que pode ser excitada. *Q. e. d.*

PROPOSIÇÃO XIV

A alma pode fazer que todas as afecções do corpo, ou seja, as imagens das coisas, se refiram à idéia de Deus.

DEMONSTRAÇÃO

Não há nenhuma afecção do corpo de que a alma não possa formar algum conceito claro e distinto *(pela proposição 4 desta parte)*; e, por conseguinte, pode fazer *(pela proposição 15 da Parte I)* que todas elas se refiram à idéia de Deus. *Q. e. d.*

PROPOSIÇÃO XV

Aquele que se compreende a si mesmo e às suas afecções distintamente, ama a Deus, e tanto mais quanto mais se compreende a si e às suas afecções.

DEMONSTRAÇÃO

Aquele que se compreende a si mesmo e às suas afecções clara e distintamente alegra-se *(pela proposição 53 da Parte III)*, e isto com uma alegria acompanhada da idéia de Deus *(pela proposição precedente)*; e, por conseguinte *(pela definição 6 das afecções)*, ama a Deus, e *(pela mesma razão)* tanto mais quanto mais se compreende a si mesmo e às suas afecções. *Q. e. d.*

PROPOSIÇÃO XVI

Este amor para com Deus deve ocupar a alma acima de tudo.

DEMONSTRAÇÃO

Com efeito, este amor está associado a todas as afecções do corpo *(pela proposição 14 desta parte)*, por todas as quais é alimentado *(pela proposição 15 desta parte)*; e, por conseguinte *(pela proposição 11 desta parte)*, deve ocupar a alma mais que tudo. *Q. e. d.*

PROPOSIÇÃO XVII

Deus está isento de paixões e não é afetado por nenhuma afecção de alegria ou de tristeza.

DEMONSTRAÇÃO

Todas as idéias, enquanto se referem a Deus, são verdadeiras *(pela proposição 32 da Parte II)*, isto é *(pela definição 4 da Parte II)*, adequadas; e, por conseguinte *(pela definição geral das afecções)*, Deus é isento de paixões. Depois, Deus não pode passar a uma perfeição maior nem menor *(pelo corolário 2 da proposição 20 da Parte I)*; e, por conseguinte *(pelas definições 2 e 3 das afecções)*, não é afetado por nenhuma afecção de alegria nem de tristeza. *Q. e. d.*

COROLÁRIO

Deus, propriamente falando, não ama nem tem ódio a ninguém. É que Deus *(pela proposição precedente)* não é afetado por nenhuma afecção de alegria nem de tristeza, e, conseqüentemente *(pelas definições 6 e 7 das afecções)*, também não ama nem tem ódio a ninguém.

PROPOSIÇÃO XVIII

Ninguém pode ter ódio a Deus.

DEMONSTRAÇÃO

A idéia de Deus, que existe em nós, é adequada e perfeita *(pelas proposições 46 e 47 da Parte II)*; e, por conseguinte, na medida em que contemplamos Deus, agimos *(pela proposição 3 da Parte III)*; e, conseqüentemente *(pela proposição 59 da Parte III)*, não pode existir nenhuma tristeza, acompanhada da idéia de Deus, isto é *(pela definição 7 das afecções)*, ninguém pode ter ódio a Deus. *Q. e. d.*

COROLÁRIO

O amor para com Deus não pode converter-se em ódio.

ESCÓLIO

Mas pode objetar-se que, enquanto concebemos Deus como causa de todas as coisas, por isso mesmo nós consideramos Deus como causa da tristeza. Mas a isto eu respondo que, na medida em que conhecemos as causas da tristeza, nesta mesma medida *(pela proposição 3 desta parte)* ela deixa de ser paixão, isto é, *(pela proposição 59 da Parte III)*, nessa mesma medida ela deixa de ser tristeza; e, por conseguinte, na medida em que concebemos a Deus como causa da tristeza, alegramo-nos.

PROPOSIÇÃO XIX

Aquele que ama a Deus não pode esforçar-se por que Deus o ame por sua vez.

DEMONSTRAÇÃO

Se o homem se esforçasse por isto, então desejaria *(pelo corolário da proposição 17 desta parte)* que Deus, a quem ele ama, não fosse Deus e, conseqüentemente *(pela proposição 19 da Parte III)*, desejaria entristecer-se, o que é absurdo *(pela proposição 28 da Parte III)*. Logo, aquele que ama a Deus, etc. *Q. e. d.*

PROPOSIÇÃO XX

Este amor para com Deus não pode ser contaminado por nenhuma afecção de inveja nem de ciúme; mas é tanto mais alimentado quanto maior é o número de homens que nós imaginamos unidos a Deus pelo mesmo vínculo de amor.

DEMONSTRAÇÃO

Este amor para com Deus é o bem supremo a que nós podemos aspirar, segundo o ditame da Razão *(pela proposição 28 da Parte IV)*, e é comum a todos os homens *(pela proposição 36 da Parte IV)* e desejamos que todos gozem dele *(pela proposição 37 da Parte IV)*; e, por conseguinte *(pela definição 23 das afecções)*, não pode ser manchado pela afecção da inveja, nem mesmo *(pela proposição 18 desta parte e pela definição de ciúme; ver esta no escólio da proposição 35 da Parte III)* pela afecção do ciúme; mas, pelo contrário *(pela proposição 31 da Parte III)*, ele deve ser tanto mais alimentado quanto maior é o número de homens que nós imaginamos que gozam dele. *Q. e. d.*

ESCÓLIO

Podemos demonstrar desta mesma maneira que não há nenhuma afecção que seja diretamente contrária a este amor, e pela qual este mesmo amor possa ser destruído; e, por conseguinte, podemos concluir que este mesmo amor para com Deus é a mais constante de todas as afecções e que, na medida em que se refere ao corpo, não pode ser destruído senão com o mesmo corpo. Veremos depois de que natureza é ele, enquanto se refere à alma.

Em tudo o que precede, eu englobei todos os remédios para as afecções, por outras palavras, tudo aquilo que a alma, considerada só em si mesma, pode contra as afecções;

por aí se vê que o poder da alma sobre as afecções consiste: 1.º no próprio conhecimento das afecções *(ver escólio da proposição 4 desta parte);* 2.º em que ela separa a afecção do pensamento da causa externa, que nós imaginamos confusamente *(ver proposição 2 e o mesmo escólio da proposição 4 desta parte);* 3.º no tempo, graças ao qual as afecções, que se referem às coisas que nós compreendemos, triunfam das que se referem às coisas que nós concebemos confusamente, ou seja, de uma maneira mutilada *(ver proposição 7 desta parte);* 4.º na multidão das causas pelas quais as afecções, que se referem às propriedades comuns das coisas ou a Deus, são alimentadas *(ver proposição 9 e 11 desta parte);* 5.º finalmente, na ordem em que a alma pode ordenar as suas afecções e encadeá-las entre si *(ver escólio da proposição 10 e, além disso, as proposições 12, 13 e 14 desta parte).* Mas, para se compreender melhor este poder da alma sobre as afecções, deve notar-se, sobretudo, que nós chamamos grandes as afecções quando comparamos a afecção de um homem com a afecção de um outro; ou quando nós comparamos umas com as outras as afecções de um só e mesmo homem e verificamos que ele é mais afetado, por outras palavras, mais movido por uma afecção do que por outra. Com efeito *(pela proposição 5 da Parte IV),* a força de qualquer afecção é definida pela potência da causa externa em comparação com a nossa. Mas a potência da alma é definida só pelo conhecimento de sua impotência ou seja, a paixão é avaliada só pela privação do conhecimento, isto é, por aquilo em virtude do qual as idéias se dizem inadequadas. Daqui se segue que a alma que sofre mais é aquela cuja maior parte é constituída pelas idéias inadequadas, de maneira que ela é reconhecida mais por aquilo que sofre do que pelo que ela age; e, pelo contrário, a que mais age é aquela cuja maior parte é constituída por idéias adequadas, de tal maneira que, não obstante haja nesta tantas idéias inadequadas como naquela, ela reconhece-se, todavia, mais por aquelas que se atribuem à virtude humana do que pelas que denunciam a impotência humana. Depois, deve notar-se que as doenças do espírito e os infortúnios tiram sobretudo a sua origem do amor excessivo para com uma coisa que está sujeita a muitas mudanças e de que nunca podemos ser senhores. Com efeito, ninguém está inquieto ou ansioso por uma coisa, a não ser que a ame; e as injúrias, as suspeitas, as inimizades, etc., não provêm senão do amor para com as coisas de que ninguém pode verdadeiramente ser senhor. Por aqui, pois, facilmente concebemos o que é que pode sobre as afecções o conhecimento claro e distinto, e, sobretudo, esse terceiro gênero de conhecimento *(acerca dele, ver o escólio da proposição 47 da Parte II),* cujo fundamento é o próprio conhecimento de Deus; com efeito, se ele não as suprime absolutamente, enquanto são paixões *(ver a proposição 3 e o escólio da proposição 4 desta parte),* faz pelo menos que elas constituam a parte mais pequena da alma *(ver a proposição 14 desta parte).* Depois, ele produz o amor para com uma coisa imutável e eterna *(ver proposição 15 desta parte),* amor de que somos verdadeiramente senhores *(ver proposição 45 da Parte II);* e, por conseqüência, não pode ser contaminado por nenhum dos vícios que existem no amor ordinário, mas ele pode tornar-se cada vez maior *(pela proposição 15 desta parte)* e ocupar a maior parte da alma *(pela proposição 16 desta parte)* e afetá-la profundamente. Com estas coisas terminei tudo o que diz respeito à vida presente. Com efeito, o que eu disse, no princípio deste *escólio,* a saber: que eu englobei nestas poucas coisas que precedem todos os remédios para as afecções, poderá facilmente verificá-lo cada um que atender àquilo que dissemos neste *escólio* e ao mesmo tempo às *definições* da alma e das suas afecções e, por último, às *proposições 1* e *3* da Parte III. É, pois, tempo agora de passar àquilo que diz respeito à duração da alma sem relação com o corpo.

Proposição XXI

A alma não pode imaginar nada, nem recordar-se das coisas passadas senão enquanto dura o corpo.

DEMONSTRAÇÃO

A alma não exprime a existência atual do seu corpo, nem mesmo concebe as afecções do corpo como atuais, senão enquanto dura o corpo *(pelo corolário da proposição 8 da Parte II)*; e, conseqüentemente *(pela proposição 26 da Parte II)*, não concebe nenhum corpo como existindo em ato, senão enquanto dura o seu corpo; e, por conseguinte, não pode imaginar nada *(ver a definição de imaginação no escólio da proposição 17 da Parte II)* nem recordar-se das coisas passadas, senão enquanto dura o corpo *(ver a definição de memória no escólio da proposição 18 da Parte II). Q. e. d.*

Proposição XXII

Em Deus, no entanto, existe necessariamente uma idéia que exprime a essência deste ou daquele corpo humano do ponto de vista da eternidade.

DEMONSTRAÇÃO

Deus não é só causa da existência deste ou daquele corpo humano, mas também da sua essência *(pela proposição 25 da Parte I)*, essa essência que, por esta razão, deve ser concebida necessariamente por meio da própria essência de Deus *(pelo axioma 4 da Parte I)*, e isto por uma certa necessidade eterna *(pela proposição 16 da Parte I)*, e este conceito deve necessariamente existir em Deus *(pela proposição 3 da Parte II). Q. e. d.*

Proposição XXIII

A alma humana não pode ser absolutamente destruída juntamente com o corpo, mas alguma coisa dela permanece, que é eterna.

DEMONSTRAÇÃO

Em Deus existe necessariamente um conceito ou idéia, que exprime a essência do corpo humano *(pela proposição precedente)*, idéia essa, que, por esta razão, pertence à essência da alma humana *(pela proposição 13 da Parte II)*. Mas nós não atribuímos à alma humana nenhuma duração, que possa ser definida pelo tempo, senão enquanto exprime a existência atual do corpo, a qual é explicada pela duração e pode ser definida pelo tempo, isto é *(pelo corolário da proposição 8 da Parte II)*, não lhe atribuímos duração senão enquanto dura o corpo. Mas, como essa alguma coisa, que é concebida por uma certa necessidade eterna por meio da própria essência divina *(pela proposição precedente)*, existe não obstante [a destruição do corpo], essa alguma coisa que pertence à essência da alma será necessariamente eterna. *Q. e. d.*

ESCÓLIO

Como dissemos, essa idéia que exprime a essência do corpo, do ponto de vista da eternidade, é um certo modo de pensar, que pertence à essência da alma e que é necessariamente eterno. E, no entanto, não pode suceder que nos recordemos de ter existido

antes do corpo, visto que não pode haver no corpo nenhum vestígio disso, nem a eternidade pode ser definida pelo tempo, nem pode ter nenhuma relação com o tempo. Mas, não obstante, nós sentimos e experimentamos que somos eternos. Com efeito, a alma não sente menos aquelas coisas que ela concebe, ao compreender, do que aquelas que tem na memória. Efetivamente, os olhos da alma, com os quais ela vê e observa, são as próprias demonstrações. Portanto, embora não nos recordemos de ter existido antes do corpo, sentimos, no entanto, que a nossa alma, enquanto envolve a essência do corpo, do ponto de vista da eternidade, é eterna, e que esta sua existência não pode ser definida pelo tempo, quer dizer, não pode ser explicada pela duração. Logo, pode dizer-se que a nossa alma dura e que a sua existência é definida por um determinado tempo só na medida em que envolve a existência atual do corpo; e só nesta medida tem o poder de determinar pelo tempo a existência das coisas e de as conceber na duração.

Proposição XXIV

Quanto mais compreendemos as coisas singulares, tanto mais compreendemos a Deus.

DEMONSTRAÇÃO

É evidente pelo *corolário* da *proposição 25* da Parte I.

Proposição XXV

O esforço supremo da alma e a suprema virtude são compreender as coisas pelo terceiro gênero de conhecimento.

DEMONSTRAÇÃO

O terceiro gênero de conhecimento procede da idéia adequada de certos atributos de Deus para o conhecimento adequado da essência das coisas *(ver a sua definição no escólio 2 da proposição 40 da Parte II)*, e quanto mais nós compreendemos as coisas deste modo, tanto mais *(pela proposição precedente)* compreendemos Deus; e, por conseguinte *(pela proposição 28 da Parte IV)*, a suprema virtude da alma, isto é *(pela definição 8 da Parte IV)*, o poder ou natureza da alma, por outras palavras *(pela proposição 7 da Parte III)*, o seu supremo esforço é compreender as coisas pelo terceiro gênero de conhecimento. *Q. e. d.*

Proposição XXVI

Quanto mais a alma é apta a compreender as coisas pelo terceiro gênero de conhecimento, tanto mais deseja compreender as coisas por este mesmo gênero de conhecimento.

DEMONSTRAÇÃO

É evidente. Com efeito, na medida em que concebemos que a alma é apta a compreender as coisas por este gênero de conhecimento, concebemos que ela é determinada a compreender as coisas por este mesmo gênero de conhecimento; e, conseqüentemente *(pela definição 1 das afecções)*, quanto mais a alma é apta para isso, tanto mais o deseja. *Q. e. d.*

PROPOSIÇÃO XXVII

Deste terceiro gênero de conhecimento provém o maior contentamento da alma que pode existir.

DEMONSTRAÇÃO

A virtude suprema da alma é conhecer a Deus *(pela proposição 28 da Parte IV)*, por outras palavras, é compreender as coisas pelo terceiro gênero do conhecimento *(pela proposição 25 desta parte)*, e essa virtude é tanto maior quanto mais a alma conhece as coisas por este gênero de conhecimento *(pela proposição 24 desta parte)*; e, por conseguinte, aquele que conhece as coisas por este gênero de conhecimento, esse passa ao cúmulo da perfeição humana, e, conseqüentemente *(pela definição 2 das afecções)*, é afetado pela suprema alegria, e isto *(pela proposição 43 da Parte II)* acompanhado da idéia de si mesmo e da sua virtude; e, por conseguinte *(pela definição 25 das afecções)*, deste gênero de conhecimento provém o maior contentamento que pode existir. *Q. e. d.*

PROPOSIÇÃO XXVIII

O esforço, ou seja, o desejo de conhecer as coisas por este terceiro gênero de conhecimento, não pode nascer do primeiro, mas sim do segundo gênero de conhecimento.

DEMONSTRAÇÃO

Esta *proposição* é evidente. Com efeito, tudo o que compreendemos clara e distintamente, compreendemo-lo ou por si ou por meio daquilo que é concebido por si mesmo, isto é, as idéias que existem em nós claras e distintas, por outras palavras, as que se referem ao terceiro gênero de conhecimento *(ver escólio 2 da proposição 40 da Parte II)* não podem resultar das idéias mutiladas e confusas, que *(pelo mesmo escólio)* se referem ao primeiro gênero de conhecimento, mas das idéias adequadas, por outras palavras *(pelo mesmo escólio)*, do segundo e do terceiro gêneros de conhecimento; e, por conseguinte *(pela definição 1 das afecções)*, o desejo de conhecer pelo terceiro gênero de conhecimento não pode nascer do primeiro, mas sim do segundo. *Q. e. d.*

PROPOSIÇÃO XXIX

Tudo o que a alma compreende, do ponto de vista da eternidade, não o compreende porque concebe a existência presente atual do corpo, mas porque concebe a essência do corpo do ponto de vista da eternidade.

DEMONSTRAÇÃO

Na medida em que a alma concebe a existência presente do seu corpo, concebe a duração, que pode ser determinada pelo tempo, e só nessa medida tem o poder de conceber as coisas com relação ao tempo *(pela proposição 21 desta parte e pela proposição 26 da Parte II)*. Mas a eternidade não pode ser explicada pela duração *(pela definição 8 da Parte I e sua explicação)*. Logo, nessa mesma medida, a alma não tem o poder de conceber as coisas do ponto de vista da eternidade; mas, visto que é da natureza da Razão conceber as coisas do ponto de vista da eternidade *(pelo corolário 2 da proposição 44 da Parte II)* e pertence também à natureza da alma conceber a essência do corpo do ponto de vista da eternidade *(pela proposição 23 desta parte)* e, além destas duas coisas, nenhuma outra coisa pertence à essência da alma *(pela proposição 13 da Parte II)*; logo, este

poder de conceber as coisas do ponto de vista da eternidade não pertence à alma senão enquanto ela concebe a essência do corpo do ponto de vista da eternidade *Q. e. d.*

ESCÓLIO

As coisas são concebidas por nós, como atuais, de dois modos: ou enquanto concebemos que elas existem com relação a um tempo e a um lugar determinados, ou enquanto concebemos que elas estão contidas em Deus e que resultam da necessidade da natureza divina. Ora, as que são concebidas como verdadeiras, ou seja, reais, deste segundo modo, concebemo-las do ponto de vista dá eternidade, e as idéias delas envolvem a essência eterna e infinita de Deus, como demonstramos na *proposição 45* da Parte II; ver também o seu *escólio*.

PROPOSIÇÃO XXX

A nossa alma, na medida em que se concebe a si mesma e ao seu corpo do ponto de vista da eternidade, tem necessariamente conhecimento de Deus e sabe que existe em Deus e é concebida por Deus.

DEMONSTRAÇÃO

A eternidade é a própria essência de Deus, enquanto esta envolve a existência necessária *(pela definição 8 da Parte I)*. Portanto, conceber as coisas do ponto de vista da eternidade é conceber as coisas enquanto são concebidas pela essência de Deus como entes reais, ou seja, enquanto, pela essência de Deus, envolvem a existência; e, por conseguinte, a nossa alma, na medida em que se concebe a si mesma e ao seu corpo do ponto de vista da eternidade, tem necessariamente conhecimento de Deus e sabe, etc. *Q. e. d.*

PROPOSIÇÃO XXXI

O terceiro gênero de conhecimento depende da alma, como de sua causa formal, enquanto a própria alma é eterna.

DEMONSTRAÇÃO

A alma não concebe nada, do ponto de vista da eternidade, a não ser enquanto concebe a essência do seu corpo do ponto de vista da eternidade *(pela proposição 29 desta parte)*, isto é *(pelas proposições 21 e 23 desta parte)*, enquanto é eterna; por conseguinte *(pela proposição precedente)*, na medida em que é eterna, tem conhecimento de Deus, conhecimento esse que é necessariamente adequado *(pela proposição 46 da Parte II)*; e, por conseguinte, a alma, enquanto é eterna, é apta para conhecer tudo aquilo que pode resultar deste suposto conhecimento de Deus *(pela proposição 40 da Parte II)*, isto é, para conhecer as coisas pelo terceiro gênero de conhecimento *(ver a sua definição no escólio 2 da proposição 40 da Parte II)*, de que a alma é, por esta razão *(pela definição 1 da Parte III)*, enquanto é eterna, causa adequada ou formal. *Q. e. d.*

ESCÓLIO

Portanto, quanto mais cada um se eleva neste gênero de conhecimento, tanto melhor consciência tem de si mesmo e de Deus, isto é, tanto mais perfeito e feliz é, o que se verá ainda mais claramente pelas proposições seguintes. Mas, deve notar-se aqui que, embora estejamos certos de que a nossa alma é eterna, enquanto ela concebe as coisas do

ponto de vista da eternidade, nós, no entanto, para explicarmos mais facilmente e fazermos compreender melhor o que queremos demonstrar, considerá-la-emos como se ela começasse agora a existir e como se ela começasse agora a compreender as coisas do ponto de vista da eternidade, como fizemos até aqui. É-nos permitido fazer isso, sem qualquer perigo de erro, desde que tenhamos o cuidado de nada concluir senão de premissas claras.

PROPOSIÇÃO XXXII

Tudo o que compreendemos pelo terceiro gênero de conhecimento, deleitamo-nos com ele e isto com uma alegria acompanhada da idéia de Deus como causa.

DEMONSTRAÇÃO

Deste gênero de conhecimento nasce o contentamento maior da alma que pode existir, isto é *(pela definição 25 das afecções),* a maior alegria possível, e esta acompanhada da idéia de si mesmo *(pela proposição 27 desta parte),* e, conseqüentemente *(pela proposição 30 desta parte),* acompanhada também da idéia de Deus como causa. *Q. e. d.*

COROLÁRIO

Do terceiro gênero de conhecimento nasce necessariamente o amor intelectual de Deus. Com efeito, deste gênero de conhecimento nasce *(pela proposição precedente)* uma alegria acompanhada da idéia de Deus como causa, isto é *(pela definição 6 das afecções),* o amor de Deus, não enquanto o imaginamos como presente *(pela proposição 29 desta parte),* mas enquanto compreendemos que Deus é eterno; e é a isto que eu chamo amor intelectual de Deus.

PROPOSIÇÃO XXXIII

O amor intelectual de Deus, que nasce do terceiro gênero de conhecimento, é eterno.

DEMONSTRAÇÃO

Efetivamente, o terceiro gênero de conhecimento *(pela proposição 31 desta parte e pelo axioma 3 da Parte I)* é eterno; e, por conseguinte *(pelo mesmo axioma da Parte I),* o amor que dele nasce é também necessariamente eterno. *Q. e. d.*

ESCÓLIO

Embora este amor para com Deus não tenha tido começo *(pela proposição precedente),* tem, todavia, todas as perfeições do amor, como se tivesse tido começo, como supusemos no *corolário* da *proposição* precedente. E não há aqui nenhuma diferença, senão em que estas mesmas perfeições que nós supusemos que lhe advinham, a alma as possui eternamente, e isto acompanhadas da idéia de Deus, como causa eterna. Mas, se a alegria consiste na passagem para uma perfeição maior, a felicidade deve, certamente, consistir em que a alma é dotada da mesma perfeição.

PROPOSIÇÃO XXXIV

A alma não está sujeita às afecções que se relacionam com as paixões, senão enquanto dura o corpo.

DEMONSTRAÇÃO

A imaginação é uma idéia pela qual a alma contempla alguma coisa como presente *(ver a sua definição no escólio da proposição 17 da Parte II)* e que, no entanto, indica mais a constituição presente do corpo humano do que a natureza da coisa exterior *(pelo corolário 2 da proposição 16 da Parte II)*. Portanto, uma afecção é uma imaginação *(pela definição geral das afecções)*, na medida em que indica a constituição presente do corpo; e, por conseguinte *(pela proposição 21 desta parte)* a alma não está sujeita às afecções que se relacionam com as paixões senão enquanto dura o corpo. *Q. e. d.*

COROLÁRIO

Daqui resulta que nenhum amor, salvo o amor intelectual, é eterno.

ESCÓLIO

Se atendermos à opinião comum dos homens, veremos que eles têm, de fato, consciência da eternidade da sua alma, mas que a confundem com a duração e que a atribuem à imaginação ou à memória, que eles crêem que subsiste após a morte.

PROPOSIÇÃO XXXV

Deus ama-se a si mesmo com um amor intelectual infinito.

DEMONSTRAÇÃO

Deus é absolutamente infinito *(pela definição 6 da Parte I)*, isto é *(pela definição 6 da Parte II)*, a natureza de Deus goza de uma perfeição infinita, e isto *(pela proposição 3 da Parte II)* acompanhado da idéia de si mesmo, isto é *(pela proposição 11 e pela definição 1 da Parte I)*, da idéia da sua causa; e foi isto que nós dissemos que era o amor intelectual, no *corolário* da *proposição 32* desta parte.

PROPOSIÇÃO XXXVI

O amor intelectual da alma relativamente a Deus é o mesmo amor de Deus, com que ele se ama a si mesmo, não enquanto é infinito, mas enquanto pode explicar-se pela essência da alma humana, considerada do ponto de vista da eternidade; isto é, o amor intelectual da alma relativamente a Deus é parte do amor infinito com que Deus se ama a si mesmo.

DEMONSTRAÇÃO

Este amor da alma deve referir-se às ações da alma *(pelo corolário da proposição 32 desta parte e pela proposição 3 da Parte III)*; ele é, por isso, uma ação pela qual a alma se contempla a si mesma, que é acompanhada da idéia de Deus como causa *(pela proposição 32 desta parte e seu corolário)*, isto é *(pelo corolário da proposição 25 da Parte I e pelo corolário da proposição 11 da Parte II)*, uma ação pela qual Deus, na medida em que pode ser explicado pela alma humana, se contempla a si mesmo, que é acompanhada da idéia de si mesmo; e, por conseguinte *(pela proposição precedente)*, este amor da alma é parte do amor infinito com que Deus se ama a si mesmo. *Q. e. d.*

COROLÁRIO

Daqui resulta que Deus, na medida em que se ama, ama os homens, e, conseqüente-

mente, que o amor de Deus para com os homens e o amor intelectual da alma relativamente a Deus são uma só e a mesma coisa.

ESCÓLIO

Por estas coisas compreendemos claramente em que consiste a nossa salvação, ou seja, a nossa felicidade ou liberdade, a saber: num amor constante e eterno para com Deus, por outras palavras, no amor de Deus para com os homens. Este amor ou felicidade é chamado nos Livros Sagrados a glória, e não sem razão. Com efeito, quer este amor se refira a Deus, quer à alma, pode ser chamado corretamente contentamento interior, o qual não se distingue, de fato, da glória *(pelas definições 25 e 30 das afecções)*. É que, na medida em que ele se refere a Deus, é *(pela proposição 35 desta parte)* uma alegria — que nos seja permitido usar ainda desta palavra — acompanhada da idéia de si mesmo, assim como na medida em que se refere à alma *(pela proposição 27 desta parte)*. Depois, visto que a essência da nossa alma consiste só no conhecimento, cujo princípio e fundamento é Deus *(pela proposição 15 da Parte I e pelo escólio da proposição 47 da Parte II)*, por aqui vemos claramente como è segundo que relação é que a nossa alma resulta da natureza divina quanto à essência e à existência e depende continuamente de Deus. Pensei que valia a pena notar aqui, para mostrar com este exemplo, qual era o valor do conhecimento das coisas singulares a que eu chamei intuitivo ou do terceiro gênero *(ver escólio 2 da proposição 40 da Parte II)* e como ele é superior ao conhecimento universal, que eu disse ser o do segundo gênero. Efetivamente, embora na primeira parte eu tivesse demonstrado de uma maneira geral que tudo (e, conseqüentemente, também a alma humana) depende de Deus quanto à essência e à existência, essa demonstração, no entanto, se bem que legítima e subtraída ao risco da dúvida, não afeta, todavia, a nossa alma da mesma maneira como quando isto mesmo se deduz da própria essência de uma coisa singular, que nós dizemos depender de Deus.

PROPOSIÇÃO XXXVII

Não existe nada na Natureza que seja contrário a este amor intelectual, por outros termos, que o possa destruir.

DEMONSTRAÇÃO

Este amor intelectual resulta necessariamente da natureza da alma, enquanto ela é considerada como uma verdade eterna por meio da natureza de Deus *(pelas proposições 29 e 33 desta parte)*. Portanto, se existisse alguma coisa que fosse contrária a este amor, isso seria contrário à verdade; e, conseqüentemente, aquilo que poderia destruir este amor faria que aquilo que é verdadeiro fosse falso, o que *(como é evidente)* é absurdo. Logo, não há nada na Natureza, etc. *Q. e. d.*

ESCÓLIO

O *axioma* da Parte IV diz respeito às coisas singulares, enquanto elas se consideram com relação a um determinado tempo e lugar; julgo que ninguém tem dúvidas sobre este assunto.

PROPOSIÇÃO XXXVIII

Quanto maior é o número de coisas que a alma compreende pelo segundo e pelo terceiro gêneros de conhecimento, tanto menos ela sofre por parte das afecções que são más e tanto menos teme a morte.

DEMONSTRAÇÃO

A essência da alma consiste no conhecimento *(pela proposição 11 da Parte II);* portanto, quanto maior é o número de coisas que a alma conhece pelo segundo e terceiro gêneros de conhecimento, tanto maior é a parte dela que permanece *(pelas proposições 23 e 29 desta parte),* e, conseqüentemente *(pela proposição precedente),* tanto maior é a sua parte que não é atingida pelas afecções que são contrárias à nossa natureza, isto é *(pela proposição 30 da Parte IV),* que são más. Portanto, quanto maior é o número de coisas que a alma compreende pelo segundo e terceiro gêneros de conhecimento, tanto maior é a sua parte que permanece ilesa e, conseqüentemente, tanto menos sofre por parte das afecções, etc. *Q. e. d.*

ESCÓLIO

Por aqui compreendemos o ponto que eu toquei no *escólio* da *proposição 39* da Parte IV, e que prometi explicar nesta parte, a saber: que a morte é tanto menos prejudicial quanto maior é o conhecimento claro e distinto da alma e, conseqüentemente, quanto mais a alma ama a Deus. Depois, visto que *(pela proposição 27 desta parte)* do terceiro gênero de conhecimento nasce o contentamento maior que pode existir, segue-se daqui que a alma humana pode ser de uma natureza tal que a parte dela, que nós demonstramos que perece com o corpo *(ver proposição 21 desta parte),* não tenha nenhuma importância em proporção com aquela parte dela mesma que permanece. Mas falaremos em breve mais pormenorizadamente sobre este assunto.

PROPOSIÇÃO XXXIX

Quem tem um corpo apto para um grande número de coisas, esse tem uma alma cuja maior parte é eterna.

DEMONSTRAÇÃO

Quem tem um corpo apto para fazer um grande número de coisas, esse está muito pouco sujeito às afecções que são más *(pela proposição 38 da Parte IV),* isto é *(pela proposição 30 da Parte IV),* às afecções que são contrárias à nossa natureza; e, por conseguinte *(pela proposição 10 desta parte),* tem o poder de ordenar e encadear as afecções do corpo segundo a ordem da inteligência e, conseqüentemente, de fazer que *(pela proposição 14 desta parte)* todas as afecções do corpo se refiram à idéia de Deus; donde resultará *(pela proposição 15 desta parte)* ser afetado dum amor para com Deus que *(pela proposição 16 desta parte)* deve ocupar, ou seja, constituir a maior parte da alma e, por conseguinte, tem uma alma cuja maior parte é eterna. *Q. e. d.*

ESCÓLIO

Visto que os corpos humanos são aptos para um grande número de coisas, não há dúvida de que eles podem ser de uma natureza tal que se refiram às almas que têm um grande conhecimento de si mesmas e de Deus e cuja parte maior, por outras palavras, cuja parte principal é eterna e, por conseguinte, que dificilmente temam a morte. Mas, para que estas coisas se compreendam mais claramente, deve notar-se aqui que nós vivemos numa perpétua transformação e, consoante nos mudamos para melhor ou para pior, por esse fato se diz que nós somos felizes ou infelizes. Aquele que, com efeito, de pequenino *(ex infante)* ou de rapazinho *(puero)* passa ao estado de cadáver, diz-se infeliz. Pelo contrário, considera-se como uma felicidade podermos percorrer todo o espaço da vida com uma alma sã num corpo são. E, de fato, aquele que tem um corpo, como um pequenino ou um rapazinho, apto para um número muito reduzido de coisas e dependendo do

mais alto grau das causas externas, tem uma alma que, considerada só em si mesma, quase não possui nenhuma consciência de si, nem de Deus, nem das coisas. Pelo contrário, aquele que tem um corpo apto para um grande número de coisas, tem uma alma que, considerada só em si mesma, possui grande consciência de si mesma, de Deus e das coisas. Esforcemo-nos, pois, nesta vida sobretudo por que o corpo da primeira infância, quanto o permite a sua natureza e lhe convém, seja mudado num outro que seja apto para um grande número de coisas, e que se refira a uma alma que tenha consciência no mais alto grau de si mesma, de Deus e das coisas; e de tal maneira que tudo aquilo que se refere à sua memória ou à sua imaginação não tenha quase nenhuma importância em relação à sua inteligência, como já disse no *escólio* da *proposição* precedente.

PROPOSIÇÃO XL

Quanto mais perfeição uma coisa tem, tanto mais age e menos sofre; e, inversamente, quanto mais ela age mais perfeita é.

DEMONSTRAÇÃO

Quanto mais perfeita é uma coisa, tanto mais realidade tem *(pela definição 6 da Parte II)* e, conseqüentemente *(pela proposição 3 da Parte III e seu escólio),* tanto mais age e menos sofre. A demonstração inversa procede da mesma maneira, donde resulta que, inversamente, uma coisa é tanto mais perfeita quanto mais ela age. *Q. e. d.*

COROLÁRIO

Daqui resulta que a parte da alma que permanece, qualquer que seja sua importância, é mais perfeita que a outra. Com efeito, a parte eterna da alma *(pelas proposições 23 e 29 desta parte)* é a inteligência, pela qual somente se diz que nós agimos *(pela proposição 3 da Parte III);* aquela, porém, que nós demonstramos que perece, é a própria imaginação *(pela proposição 21 desta parte),* pela qual somente se diz que nós sofremos *(pela proposição 3 da Parte III e pela definição geral das afecções);* e, por conseguinte *(pela proposição precedente),* aquela, qualquer que seja a sua importância, é mais perfeita. *Q. e. d.*

ESCÓLIO

Foi isto que eu me propus demonstrar a respeito da alma, enquanto se considera sem relação à existência do corpo. Por aqui e ao mesmo tempo pela *proposição 21* da Parte I e por outras se vê que nossa alma, na medida em que compreende, é um modo eterno de pensar, que é determinado por um outro modo eterno de pensar, e este ainda por um outro, e assim até ao infinito, de maneira que todos eles simultaneamente constituam a inteligência eterna e infinita de Deus.

PROPOSIÇÃO XLI

Ainda que nós ignorássemos que a nossa alma é eterna, teríamos, no entanto, como coisas primordiais a piedade, a religião, e em geral tudo aquilo que nós demonstramos na Parte IV que se refere à força de alma e à generosidade.

DEMONSTRAÇÃO

O primeiro e único fundamento da virtude, ou seja, de uma regra de vida correta *(pelo corolário da proposição 22 e pela proposição 24 da Parte IV)* é procurar aquilo que

nos é útil. Ora, para determinar aquilo que a Razão recomenda como útil, não tivemos em conta a eternidade da alma, eternidade essa que nós conhecemos somente nesta Parte V. Ainda que, portanto, nós tenhamos então ignorado que a alma é eterna, tivemos, no entanto, como primordial aquilo que nós demonstramos que se refere à força de alma e à generosidade; e, por conseguinte, ainda que, mesmo agora nós ignorássemos isto, teríamos, no entanto, como primordiais as mesmas prescrições da Razão. *Q. e. d.*

ESCÓLIO

Parece ser outra a persuasão comum do vulgo. Com efeito, a maior parte dos homens parece acreditar que é livre na medida em que lhe é permitido obedecer às suas paixões; e que renunciam ao seu direito na medida em que são obrigados a viver segundo as prescrições da lei divina. Julgam, pois, que a piedade e a religião, e de uma maneira geral tudo o que se refere à força da alma, são fardos, que esperam depor depois da morte, para receber o preço da sua escravidão, a saber: da piedade e da religião. E não é só por esta esperança, mas ainda e sobretudo pelo medo de serem punidos depois da morte por cruéis suplícios, que eles são levados a viver segundo as prescrições da lei divina, tanto quanto o permitem a ligeireza e inconstância do seu espírito. Se os homens não tivessem esta esperança e este medo, mas se, pelo contrário, acreditassem que as almas morrem com o corpo e que não resta aos infelizes, que foram acabrunhados pelo fardo da piedade, uma nova vida, eles voltariam ao seu natural e quereriam regular tudo segundo as suas paixões, e obedecer ao acaso, de preferência a obedecerem a si mesmos. O que não me parece menos absurdo do que, se alguém, por não acreditar que pode alimentar eternamente o seu corpo com bons alimentos, preferisse saciar-se de venenos e substâncias mortíferas; ou que, por ver que a sua alma não é eterna, ou seja, imortal, preferisse ser demente e viver sem Razão; coisas tão absurdas que quase não vale a pena mencioná-las.

PROPOSIÇÃO XLII

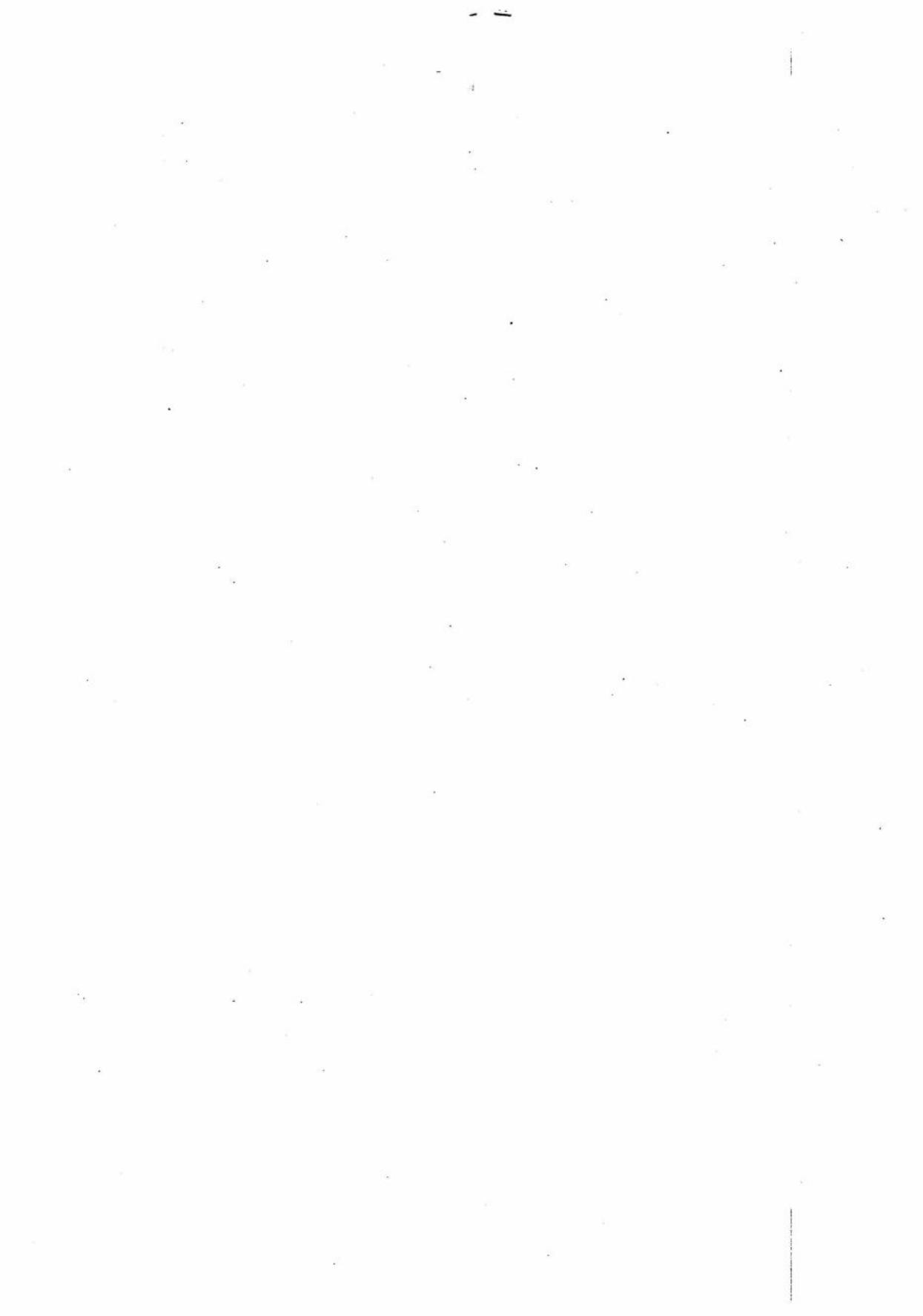
A felicidade não é o prêmio da virtude, mas a própria virtude; e não gozamos dela por refrearmos as paixões, mas ao contrário, gozamos dela por podermos refrear as paixões.

DEMONSTRAÇÃO

A felicidade consiste no amor para com Deus *(pela proposição 36 desta parte e pelo seu escólio)*, amor esse que nasce do terceiro gênero de conhecimento *(pelo corolário da proposição 32 desta parte)*; e, por conseguinte, este amor *(pelas proposições 3 e 59 da Parte III)*, na medida em que age, deve ser referido à alma; e, por conseqüência *(pela definição 8 da Parte IV)*, é a própria virtude. O que era a primeira coisa que havia que demonstrar. Depois, quanto mais a alma goza deste amor divino, ou seja, da felicidade, tanto mais compreende *(pela proposição 32 desta parte)*, isto é *(pelo corolário da proposição 3 desta parte)*, tanto maior é o poder que ela tem sobre as afecções e *(pela proposição 38 desta parte)* tanto menos sofre por parte das afecções que são más; e, por conseguinte, pelo fato de a alma gozar deste amor divino, ou seja, da felicidade, tem poder de refrear as paixões. E como o poder do homem para refrear as afecções consiste só na inteligência, ninguém, por conseqüência, goza da felicidade por refrear as afecções, mas pelo contrário, o poder de refrear as paixões nasce da própria felicidade. *Q. e. d.*

ESCÓLIO

Com estas coisas terminei tudo o que eu queria demonstrar a respeito do poder da

alma sobre as afecções e da liberdade da alma. Vê-se, por aqui, qual seja o valor do sábio e como é superior ao ignorante, que só age levado pela paixão. O ignorante, com efeito, além de ser agitado de muitas maneiras pelas causas externas e de nunca gozar do verdadeiro contentamento íntimo, vive, ainda, quase sem consciência de si mesmo, de Deus e das coisas e ao mesmo tempo que ele deixa de sofrer, deixa também de ser. Enquanto que, pelo contrário, o sábio, na medida em que se considera como tal, dificilmente se perturba interiormente, mas, consciente de si mesmo, de Deus e das coisas, em virtude de uma certa necessidade eterna, nunca deixa de ser, mas goza sempre do verdadeiro contentamento interior. Se o caminho que eu mostrei conduzir a este estado parece muito árduo, pode, todavia, encontrar-se. E com certeza que deve ser árduo aquilo que muito raramente se encontra. Como seria possível, com efeito, se a salvação estivesse à mão e pudesse encontrar-se sem grande trabalho, que ela fosse negligenciada por quase todos? Mas todas as coisas notáveis são tão difíceis como raras.

TRATADO POLÍTICO

Tradução de MANUEL DE CASTRO

A morte veio impedir Espinosa de terminar o seu Tratado Político, *tendo ficado completos os dez primeiros capítulos, que se referem ao Estado em geral, ao soberano, à monarquia e à aristocracia. O décimo primeiro ficou por acabar.*

A leitura do Tratado Político *não apresenta dificuldades, mas podem surgir embaraços quanto à maneira mais conveniente de encontrar a justa equivalência de certos termos. Conservamos em geral o vocabulário latino do autor, traduzindo conseqüentemente por cidade a palavra* civitas, *e os termos tirados da história romana ou do exército romano são dados em palavras correspondentes: patrício, senador, cônsul, conselho, legião, coorte, tribunos militares, centuriões, etc. Exceção feita, todavia, para a palavra* concilium, *quando designa o conjunto de pessoas que participam no governo da cidade; chamamos-lhe então assembléia dos patrícios, ou assembléia suprema. Um termo foi tirado por Espinosa do direito público ateniense, o de síndico; conservamo-lo, naturalmente, e aliás o autor explica amplamente o que são os síndicos no Estado tal como ele o concebe, e que funções preenchem. A palavra mais embaraçosa é* família, *que não se pode traduzir por família sem criar confusão. Talvez Espinosa tenha em vista algo como a* gens *romana, ou talvez se trate também de um grupo territorial. Empregamos então o velho termo gaélico* clã, *que nos parece corresponder bastante bem ao que o autor entende por* família.

Onde se demonstra como uma sociedade em que existe o regime monárquico, e também uma sociedade em que os melhores têm o poder, devem ser instituídas, para não serem precipitadas na tirania e para que a paz e a liberdade dos cidadãos permaneçam invioladas.

Capítulo I

§ 1. — Os filósofos concebem as emoções que se combatem entre si, em nós, como vícios em que os homens caem por erro próprio; é por isso que se habituaram a ridicularizá-los, deplorá-los, reprová-los ou, quando querem parecer mais morais, detestá-los. Julgam assim agir divinamente e elevar-se ao pedestal da sabedoria, prodigalizando toda espécie de louvores a uma natureza humana que em parte alguma existe, e atacando através dos seus discursos a que realmente existe. Concebem os homens, efetivamente, não tais como são, mas como eles próprios gostariam que fossem. Daí, por conseqüência, que quase todos, em vez de uma ética, hajam escrito uma sátira, e não tinham sobre política vistas que possam ser postas em prática, devendo a política, tal como a concebem, ser tomada por quimera, ou como respeitando ao domínio da utopia ou da idade de ouro, isto é, a um tempo em que nenhuma instituição era necessária. Portanto, entre todas as ciências que têm uma aplicação, é a política o campo em que a teoria passa por diferir mais da prática, e não há homens que se pense menos próprios para governar o Estado do que os teóricos, quer dizer, os filósofos.

§ 2. — Relativamente aos políticos, em contrapartida, julga-se que estão mais ocupados em preparar armadilhas aos homens do que em dirigi-los pelo melhor, e pensa-se serem mais hábeis do que prudentes. A experiência ensinou-lhes, efetivamente, que haverá sempre vícios enquanto houver homens; preocupam-se, portanto, em evitar a maldade humana, e isto através de meios cuja longa experiência demonstrou a eficácia, e que homens mais movidos pelo medo que guiados pela Razão têm o costume de utilizar. E agindo, em tudo isto, de uma forma que parece contrária à religião, principalmente aos teólogos: segundo estes últimos, o soberano deveria conduzir os negócios públicos consoante as regras morais que o particular deve observar. Não há dúvida, todavia, de que os políticos tratam, nos seus escritos, da política com mais êxito do que os filósofos: tendo tido a experiência por mestra, nada ensinaram, na realidade, que fosse inaplicável.

§ 3. — E é certo estar eu persuadido de que a experiência mostrou todos os gêneros de cidade que se podem conceber e onde os homens vivem em paz ao mesmo tempo que deu a conhecer os meios através dos quais se deve dirigir a multidão, isto é, contê-la dentro de certos limites. De modo que não creio ser possível determinar pelo pensamento um regime que não tenha sido experimentado e que todavia possa, levado à prova ou à prática, deixar de falhar. Na verdade, os homens são feitos de tal maneira que não podem viver sem uma lei comum. Ora, as regras comuns e os negócios públicos foram objeto de estudo de homens de espírito muito penetrante, hábeis ou astutos, que estabeleceram as instituições e delas trataram. Não é, portanto, crível que nós concebamos jamais qual-

quer processo de governo que possa ser utilizado numa sociedade e de que alguns homens, que se ocupam com os negócios comuns e se preocupam com a sua própria segurança, não se tenham apercebido.

§ 4. — Visando à política, não quis, por conseqüência, aprovar fosse o que fosse de novo ou desconhecido, mas somente estabelecer, através de razões certas e indubitáveis, o que melhor concorda com a prática.[1] Noutros termos, no deduzir do estudo da natureza humana e, para contribuir para este estudo com a mesma liberdade de espírito que é costume contribuir para as investigações matemáticas, tive todo o cuidado em não ridicularizar as ações dos homens, não as lamentar, não as detestar, mas adquirir delas verdadeiro conhecimento. Considerei também as emoções humanas, tais como o amor, o ódio, a cólera, a inveja, a soberba, a piedade e outras inclinações da alma, não como vícios mas como propriedades da natureza humana: maneiras de ser que lhe pertencem como o calor e o frio, a tempestade, a trovoada e todos os meteoros pertencentes à natureza atmosférica.

Seja qual for a perturbação que possam ter para nós estas intempéries, elas são necessárias, pois têm causas determinadas de que nos preocupamos em conhecer a natureza, e quando a alma possui o verdadeiro conhecimento destas coisas, usufrui dele tal como do conhecimento do que dá prazer aos nossos sentidos.

§ 5. — É certo, e na nossa *Ética* demonstramo-lo, que os homens estão necessariamente submetidos a emoções; são de tal modo que experimentam piedade em relação aos infelizes, inveja aos que possuem felicidade; que são mais levados à vingança do que à piedade. Além disso, cada qual deseja que os outros vivam consoante a sua própria compleição, aprovem o que ele próprio aprova, e rejeitem o que ele próprio rejeita. Donde resulta que, querendo todos ser os primeiros, surjam conflitos entre eles, procurem esmagar-se uns aos outros e que o vencedor se glorifique mais por ter triunfado do seu rival que por haver obtido qualquer vantagem para si mesmo. E indubitavelmente todos estão persuadidos que, pelo contrário, seguindo os ensinamentos da religião, cada um deve amar o próximo como a si mesmo, isto é, defender como seu próprio o direito de outrem; mas nós mostramos já como esta persuasão pouco poder tem sobre as emoções. Triunfa, na verdade, quando se está perante a morte, quer dizer, a doença venceu as paixões e o homem jaz inerte, ou ainda nos templos onde os homens não têm interesses a defender; mas não possui eficácia perante os tribunais ou na corte, onde seria mais necessário que a tivesse. Mostramos, por outro lado, que a Razão pode bem conter e governar as emoções, mas vimos ao mesmo tempo que o caminho ensinado pela Razão é muito difícil; aqueles que, por isso, se persuadem ser possível levar a multidão, ou os homens ocupados com os negócios públicos, a viver segundo os preceitos da Razão, sonham com a idade de ouro dos poetas, isto é, comprazem-se na ficção.

§ 6. — Um Estado cuja salvação depende da lealdade de algumas pessoas e cujos negócios, para serem bem dirigidos, exigem que aqueles que os conduzem queiram agir lealmente, não terá qualquer estabilidade. Para poder subsistir será necessário ordenar as coisas de tal modo que os que administram o Estado, quer sejam guiados pela Razão ou movidos por uma paixão, não possam ser levados a agir de forma desleal ou contrária ao interesse geral. E pouco importa à segurança do Estado que motivo interior têm os ho-

[1] Observe-se o uso que Espinosa aqui faz da experiência. Enquanto que na física a teoria do método experimental permaneceu completa e imprecisa, nas coisas da ordem moral o seu pensamento é perfeitamente claro. Na *Ética*, após Léon Brunschvicg, ele toma como ponto de partida a experiência que tem da vida. Na *Política*, é a história das sociedades humanas que é o dado inicial e que é preciso ajustar ao nível da razão.

mens para bem administrar os negócios, se de fato os administrarem bem. Com efeito, a liberdade da alma, quer dizer, a coragem, é virtude privada; a virtude necessária ao Estado é a segurança.

§ 7. — Pois que, enfim, todos os homens bárbaros ou cultivados estabelecem em toda parte costumes e se dão um estatuto civil, não é dos ensinamentos da Razão, mas da natureza dos homens, isto é, da sua condição que se deve deduzir as causas e os fundamentos naturais dos poderes públicos, tal como o quero fazer no capítulo seguinte.

Capítulo II

§ 1. — Dissemos no nosso *Tratado Teológico-Político* do direito natural e do direito civil, e na nossa *Ética* explicamos o que é o pecado, o mérito, a justiça, a injustiça e, finalmente, a liberdade humana. Para não obrigar, todavia, os leitores do presente tratado a procurar noutros trabalhos os princípios que são mais necessários neste, resolvi dar novamente estas explicações e acrescentar uma demonstração em forma.

§ 2. — Qualquer coisa natural pode ser concebida adequadamente, quer exista ou não exista. Contudo, o princípio em virtude do qual as coisas naturais existem e persistem na sua existência não se pode concluir da sua definição, pois a sua essência ideal permanece, depois de elas terem começado a existir, a mesma que antes de existirem. Portanto, visto que o princípio pelo qual existem não pode provir da sua essência, a manutenção da sua existência também dela não decorre; elas necessitam, para continuar a ser, do mesmo poder que era preciso para que começassem a existir. Daí a conseqüência que o poder pelo qual as coisas da Natureza existem e agem não pode ser outro senão o poder eterno de Deus. Se qualquer outro poder tivesse sido criado, não poderia, com efeito, conservar-se a si próprio e, por conseguinte, também não poderia conservar as coisas naturais, mas teria ele mesmo necessidade, para permanecer na existência, do mesmo poder que era necessário para que fosse criado.

§ 3. — Sabendo, portanto, que o poder pelo qual existem e agem os seres da Natureza é o próprio poder de Deus, conhecemos fàcilmente o que é o direito natural.

Pois que, com efeito, Deus tem direito sobre todas as coisas e que o direito de Deus não é senão o próprio poder de Deus considerado na sua liberdade absoluta, todo ser na Natureza tem da Natureza tanto direito quanta capacidade tem para existir e agir: a capacidade pela qual existe e age qualquer ser da Natureza não é outra coisa senão o próprio poder de Deus, cuja liberdade é absoluta.

§ 4. — Por direito natural, portanto, entendo as próprias leis ou regras da Natureza segundo as quais tudo acontece, isto é, o próprio poder da Natureza. Por conseguinte, o direito natural da Natureza inteira, e conseqüentemente de cada indivíduo, estende-se até onde vai a sua capacidade, e portanto tudo o que faz um homem, seguindo as leis da sua própria natureza, fá-lo em virtude de um direito natural soberano, e tem sobre a Natureza tanto direito quanto poder.

§ 5. — Se, portanto, a natureza humana estivesse disposta de tal modo que os homens vivessem seguindo unicamente as prescrições da Razão, e se todo o seu esforço tendesse apenas para isso, o direito natural, enquanto se considerasse o que é próprio do gênero humano, seria determinado somente pela capacidade da Razão. Mas os homens são

mais conduzidos pelo desejo cego que pela Razão, e, por conseguinte, a capacidade natural dos homens, isto é, o seu direito natural, deve ser definido não pela Razão mas por toda a vontade que os determina a agir e através da qual se esforçam por se conservar. Confesso, na verdade, que estes desejos que não têm a sua origem na Razão não são tanto ações como paixões humanas. Mas, como se trata aqui do poder universal da Natureza, que é a mesma coisa que o direito natural, não podemos reconhecer neste momento nenhuma diferença entre os desejos que a Razão engendra em nós e os que têm outra origem: uns e outros, efetivamente, são efeitos da Natureza e manifestam a força natural pela qual o homem se esforça por perseverar no seu ser. Quer seja sábio ou insensato, o homem é sempre parte da Natureza, e tudo aquilo através do qual é determinado a agir deve ser relacionado com o poder da Natureza, tal como este pode ser definido pela natureza deste ou daquele homem. Quer seja conduzido pela Razão ou apenas pelo desejo, o homem, efetivamente, nada faz que não esteja conforme com as leis e as regras da Natureza, isto é *(§ 4 deste capítulo),* em virtude do direito natural.

§ 6. — Todavia, a maioria crê que os insensatos perturbam a ordem da Natureza mais do que a seguem, e a maioria também concebe os homens na Natureza como um império dentro de um império.

Julgam, com efeito, que a alma humana, longe de ser produzida por causas naturais, é imediatamente criada por Deus, e independente do resto do mundo, a tal ponto que tem poder absoluto para se determinar a si mesma e para usar do direito da Razão. Mas a experiência ensina mais que suficientemente que está tanto no nosso poder ter uma alma sã quanto um corpo são. Como, além disso, tudo quanto existe em si mesmo se esforça por conservar o seu ser, não podemos duvidar que, se estivesse no nosso poder tanto viver segundo as prescrições da Razão quanto ser conduzidos pelo desejo cego, todos viveriam sob a conduta da Razão e segundo regras sabiamente instituídas; ora, nada disto se dá, pois cada um, pelo contrário, obedece à atração do prazer que procura. Não é verdade que esta dificuldade seja eliminada pelos teólogos, quando declaram que a causa desta incapacidade da natureza humana é o vício ou o pecado que têm a sua origem na queda do primeiro homem. Se o primeiro homem tivesse tido o poder de permanecer reto tanto quanto o de tombar, se estivesse na posse de si mesmo e de uma natureza ainda não viciada, como poderia ter acontecido que, possuindo saber e prudência, tenha caído? Dir-se-á que foi ludibriado pelo diabo? Mas, então, quem ludibriou o próprio diabo? Quem, pergunto eu, pôde fazer com que um ser preponderante sobre todas as outras criaturas tenha sido suficientemente louco para querer ser maior que Deus? Este ser, que tinha uma alma sã, não se esforçaria por conservar o seu ser tal como o possuía? Como pôde acontecer, além disso, que o primeiro homem, na posse de si mesmo e senhor da sua vontade, se tenha deixado seduzir e ludibriar? Se tinha o poder de usar retamente da Razão, não poderia ser ludibriado porque, tendo poder sobre si mesmo, se esforçaria necessariamente por conservar o seu ser e a sua alma sãos. Ora, supõe-se que tinha esse poder. Portanto, conservou forçosamente a alma sã e não pôde ser ludibriado. Porém, a sua história mostra que não é assim. É preciso reconhecer, por conseqüência, que não estava no poder do primeiro homem usar retamente da Razão, mas que ele estava, como nós o estamos, submetido às paixões.

§ 7. — Ninguém pode negar que o homem, como os outros indivíduos, se esforça por conservar o seu ser. Se se pudesse conceber algumas diferenças, deveriam provir de possuir o homem uma vontade livre. Mas, quanto mais o homem é concebido por nós como livre, mais somos obrigados a julgar que deve necessariamente conservar o seu ser

e possuir-se a si mesmo; seja quem for que não confunda a liberdade com a contingência, conceder-me-á isto sem dificuldade. A liberdade, com efeito, é uma virtude, quer dizer, uma perfeição. Conseqüentemente, nada do que atesta impotência no homem se pode relacionar com a sua liberdade. Por conseguinte, o homem não pode de maneira alguma ser qualificado como livre, porque pode não existir ou porque pode não usar da Razão; não o pode ser senão na medida em que tem o poder de existir e de agir segundo as leis da natureza humana. Portanto, quanto mais consideramos que um homem é livre, menos podemos dizer que ele não pode usar da Razão e preferir o mal ao bem; e assim Deus, que é um ser absolutamente livre, conhece e age necessariamente, isto é, existe, conhece e age por uma necessidade da sua natureza. Não oferece dúvida que Deus aja com a mesma necessidade com que existe; do mesmo modo que existe em virtude de uma necessidade da sua própria natureza, age também em virtude de uma necessidade da sua própria natureza, quer dizer, com uma absoluta liberdade.

§ 8. — Concluímos, portanto, que não está no poder de cada homem usar sempre da Razão e manter-se no cume da liberdade humana; e todavia cada um, sempre, esforça-se por conservar o seu ser tanto quanto está em si, e dado que o direito de cada um tem por medida a sua potência, tudo por que se esforça e tudo o que faz, quer seja sábio ou insensato, fá-lo por um direito soberano de natureza. Donde se segue que o direito e a regra de natureza sob os quais nascem todos os homens e sob os quais vivem a maior parte do tempo, nada impedem senão o que ninguém tem o desejo ou o poder de fazer: não são contrários nem às lutas, nem aos ódios, nem à cólera, nem ao dolo, nem absolutamente a nada que a vontade aconselha. Nada há de surpreendente nisto, pois a Natureza de modo algum está submetida às leis da Razão humana que tendem unicamente à verdadeira utilidade e à conservação dos homens. Ela compreende uma infinidade de outras que respeitam à ordem eterna, à Natureza inteira, das quais o homem é uma parte. E é apenas pela necessidade desta ordem que todos os indivíduos estão determinados, de uma certa maneira, a existir e a agir. Portanto, tudo o que na Natureza nos parece ridículo, absurdo ou mau não tem essa aparência senão porque nós conhecemos as coisas somente em parte, e ignoramos na maior parte a ordem da Natureza inteira e as ligações que há entre as coisas, de modo que queremos que tudo seja dirigido de uma forma conforme a nossa Razão, e contudo o que a Razão afirma ser mau não o é, se considerarmos a ordem e as leis do universo, mas unicamente se atendermos somente às leis da nossa natureza.

§ 9. — Segue-se, do que precede, que cada qual está na dependência de um outro na medida em que está no poder desse outro, e que pode repudiar qualquer violência, castigar como julgar bem o dano que lhe é causado e, de uma maneira geral, viver segundo a sua própria compleição.

§ 10. — Esse é o que tem outro em seu poder, que o mantém aprisionado, ou ao qual tomou todas as armas, qualquer meio de se defender e de escapar, ou a quem soube inspirar temor, ou que a si ligou por favores, de tal maneira que esse outro lhe queira agradar mais que a si mesmo, e viver segundo o desejo do seu senhor mais que viver consoante o seu próprio desejo. Mas o primeiro e o segundo meios de manter um homem em seu poder respeitam ao corpo e não à alma, enquanto que através do terceiro meio ou do quarto apoderamo-nos do corpo e da alma, mas não os dominamos senão enquanto duram o temor e a esperança; se estes sentimentos vêm a desaparecer, aquele de que se era senhor torna-se seu próprio senhor.

§ 11. — A faculdade de julgar pode estar submetida à vontade de um outro na medida em que a alma pode ser ludibriada por esse outro; donde se segue que a alma se possui a si mesma na medida em que pode usar retamente da Razão. Mais ainda: como se deve medir a potência do homem menos pelo vigor do corpo que pela força da alma, possuem-se mais a si mesmos no mais alto grau aqueles em que domina a Razão e mormente vivem sob a sua conduta. E assim chamo livre a um homem na medida em que vive sob a conduta da Razão porque, nesta mesma medida, é determinado a agir por causas que podem ser adequadamente conhecidas ùnicamente através da sua natureza, ainda que essas causas o determinem necessariamente a agir. A liberdade, com efeito, como o mostramos *(no § 7 deste capítulo)* não suprime mas, pelo contrário, coloca a necessidade da ação.

§ 12. — O compromisso tomado verbalmente em relação a alguém de fazer ou, pelo contrário, de não fazer tal ou tal coisa, quando se tem o poder de agir contrariamente à palavra dada, permanece em vigor enquanto a vontade daquele que prometeu não se altera. Com efeito, quem tem poder para romper os seus compromissos de modo algum alienou os seus direitos, pois aqueles eram apenas verbais. Portanto, se aquele que é por direito de natureza seu próprio juiz julgou reta ou erroneamente (errar é próprio do homem) que o compromisso tomado terá para si conseqüências mais nocivas que úteis e se considera em sua alma que tem interesse em quebrar o compromisso, quebrá-lo-á por direito natural *(§ 9 deste capítulo).*

§ 13. — Se duas pessoas concordam entre si e unem as suas forças, terão mais poder conjuntamente e, conseqüentemente, um direito superior sobre a Natureza que cada uma delas não possui sozinha e, quanto mais numerosos forem os homens que tenham posto as suas forças em comum, mais direito terão eles todos.

§ 14. — Na medida em que os homens sejam tomados pela cólera, pela inveja, ou qualquer sentimento de ódio, eis que se opõem e contrariam mutuamente e se tornam tanto mais temíveis quanto é certo serem mais poderosos, e hábeis e astutos que os outros animais. Como atualmente os homens *(tal como vimos no § 5 deste capítulo)* estão muito sujeitos por natureza a estes sentimentos, são também por natureza inimigos uns dos outros; com efeito, é meu maior inimigo aquele que para mim é mais temível e de quem mais devo defender-me.

§ 15. — Como *(consoante o § 9 deste capítulo)* no estado natural cada um é senhor de si próprio, enquanto pode defender-se de forma a não sofrer a opressão de outrem, e porque, individualmente, o esforço de auto defesa se torna ineficaz sempre que o direito natural humano for determinado pelo poder de cada um, tal direito será na realidade inexistente, ou pelo menos só terá uma existência puramente teórica, *porquanto não* há nenhum meio seguro de o conservar. É também certo que cada um tem tanto menos poder e, por conseguinte, menos direito quanto mais razões tem para temer. Acrescentamos que sem mútua cooperação os homens nunca poderão viver bem e cultivar a sua alma. Chegamos, portanto, a esta conclusão: que o direito natural, no que respeita propriamente ao gênero humano, dificilmente se pode conceber, a não ser quando os homens têm direitos comuns, terras que podem habitar e cultivar em comum, quando podem vigiar a manutenção do seu poder, proteger-se, combater qualquer violência e viver segundo uma vontade comum. Efetivamente, quanto maior *(§ 13 deste capítulo)* for

o número dos que, reunindo-se, tenham formado um corpo, tantos mais direitos usufruirão, também, em comum. E se os escolásticos, pela razão de os homens em estado natural não poderem ser senhores de si mesmos, quiserem chamar ao homem um animal sociável, nada tenho a objetar-lhes.

§ 16. — Quando os homens têm direitos comuns e são todos conduzidos como por um único pensamento, é certo *(§ 13 deste capítulo)* que cada um possui tanto menos direito quanto mais todos os outros reunidos o sobrelevem em poder, isto é: cada um não tem, na realidade, direito sobre a Natureza, senão o que lhe confere a lei comum. Por outro lado *(§ 4 deste capítulo),* tem de fazer tudo o que lhe é imposto pela vontade comum, pois há o direito de a tal o obrigar.

§ 17. — Há o costume de chamar poder público a este direito que define o poder do número, e possui absolutamente este poder quem, pela vontade geral, cuida da coisa pública, isto é, tem a tarefa de estabelecer, interpretar e revogar as leis, defender as cidades, decidir da guerra e da paz, etc. Se esta tarefa compete a uma assembléia composta por todos os cidadãos, o poder público é chamado democracia. Se a assembléia se compõe de algumas pessoas escolhidas, tem-se a aristocracia, e se, enfim, o cuidado da coisa pública, e conseqüentemente o poder, pertence a um só, chama-se então monarquia.

§ 18. — Vê-se claramente, pelo que acabamos de demonstrar neste capítulo, que no estado natural não há a noção de pecado, ou então, se alguém peca, é contra si mesmo e não contra outrem: ninguém, com efeito, é obrigado a agradar a outrem por direito natural, a menos que o queira, e nenhuma coisa é boa ou má para a pessoa, senão aquilo que em virtude da sua própria compleição ela decida ser um bem ou um mal. Porque o direito natural não interdita senão o que não está no poder de ninguém *(§§ 5 e 8 deste capítulo).* Ora, o pecado é uma ação que, segundo o direito, não pode ser realizada. Se fosse da lei natural o submeterem-se os homens à Razão, todos a tomariam por guia, pois que as leis naturais são *(§§ 2 e 3 deste capítulo)* leis estabelecidas por Deus com a liberdade que pertence à sua existência e, por conseguinte, estas leis decorrem da necessidade da natureza divina *(§ 7 deste capítulo),* em conseqüência do que são eternas e não podem ser violadas. Porém, os homens cedem mais às suas apetências que à Razão, e, apesar de tudo, tal não perturba a ordem da Natureza, pois que se lhe submetem necessariamente; daqui que o insensato e o débil mental não são mais obrigados pelo direito natural a ordenar sabiamente a sua vida do que o doente a ter um corpo são.

§ 19. — O pecado, portanto, não se pode conceber senão num Estado, isto é, se decorre do exercício do direito de decidir o que é bom e o que é mau, que pertence à comunidade, e se ninguém *(§ 16 deste capítulo)* tem o direito de fazer seja o que for senão em virtude de um decreto ou consentimento comuns. O pecado, com efeito *(como dissemos no parágrafo precedente),* consiste em fazer o que segundo a lei não pode ser feito, ou é por ela proibido. O consentimento na lei, em contrapartida, é uma vontade constante de fazer o que, segundo a lei, é o bem e deve ser feito de acordo com um decreto comum.

§ 20. — Temos, todavia, o costume de chamar também pecado ao que se faz contrariamente à injunção da sã Razão, e obediência a uma vontade constante de regular as apetências segundo as prescrições da Razão. Poderíamos aceitar isto se a liberdade

humana consistisse na satisfação das apetências, e a servidão, no governo da Razão. Mas, dado que a liberdade humana é tanto maior quanto mais o homem vive sob a conduta da Razão e melhor pode controlar os seus impulsos, não podemos, sem grande impropriedade, chamar obediência a uma vida controlada pela Razão; e pecado ao que, na realidade, é fraqueza da alma, o que não significa desregramento contra si própria, o que melhor se designaria por escravatura que por liberdade *(§§ 7 e 11 deste capítulo).*

§ 21. — Todavia, como a Razão ensina a praticar a moralidade, a viver na tanqüilidade e na paz interior, o que só é possível com a existência de um poder público, e como, por outro lado, não se pode conceber que as massas sejam conduzidas como por um só estatuto, tal como é requerido no Estado, se não existem leis estabelecidas de acordo com as prescrições da Razão, não será abusivo chamar pecado ao que é contrário à injunção da Razão, pois que as leis do Estado melhor ordenado *(§ 18 deste capítulo)* devem ser estabelecidas conforme a Razão. Como já se disse *(§ 18 deste capítulo),* o homem no estado natural, se peca, peca contra si mesmo; ver-se-á no capítulo IV *(§§ 4 e 5)* em que sentido se pode dizer que aquele que detém o poder público e dispõe do direito natural pode, segundo este direito, ser controlado pelas leis e pecar.

§ 22. — No que respeita à religião, é certo que o homem é tanto mais livre e de acordo consigo próprio quanto mais ama a Deus e o honra com maior inteireza de alma. Todavia, considerando, não a ordem da Natureza, que ignoramos, mas unicamente as injunções da Razão respeitantes à religião que em nós existem como palavras de Deus em nós reveladas, ou reveladas aos profetas em forma de leis, podemos dizer, humanamente falando, que o homem obedece a Deus, que nos ama de alma inteira, e que aquele, pelo contrário, peca ao deixar-se levar pelo desejo cego.

Mas devemos ter presente que pertencemos a Deus, tal como a argila ao oleiro que, da mesma terra, constrói vasos que são, uns para honra, outros para opróbrio; e também que o homem pode agir bem contrariamente aos decretos de Deus, impressos como leis na nossa alma ou na dos profetas, mas não contra o eterno decreto de Deus que está gravado em todo o universo e que respeita à ordem de toda a Natureza.

§ 23. — A justiça e a injustiça não se podem conceber senão num Estado, tal como o pecado e a obediência (no seu sentido estrito). Nada há, efetivamente, na Natureza que se possa dizer pertencer de direito a um e não a outro, mas tudo é de todos, isto é, cada um tem direito na medida em que possui poder. Num Estado, pelo contrário, em que a lei comum decide o que a cada um pertence, é chamado justo o que tem uma vontade constante de atribuir a cada um o que é seu, e, pelo contrário, injusto o que se esforça por tornar seu o que pertence a outros.

§ 24. — Quanto ao elogio ou reprovação — explicamo-lo na nossa *Ética* —, são sentimentos de alegria ou de tristeza que, como causa, acompanham a *idéia de virtude* ou, pelo contrário, de incapacidade do homem.

CAPÍTULO III

§ 1. — O estatuto de um Estado, seja ele qual for, chama-se civil, e o corpo inteiro *cidade,* os negócios comuns coisa pública. Chamamos *cidadãos* aos homens conside-

rados como gozando de todos os privilégios que a cidade concede em virtude do direito civil. Chamamos-lhes *súditos* na medida em que têm que obedecer às regras instituídas pela cidade, isto é, às suas leis. Dissemos, enfim *(§ 17 do capítulo precedente),* que havia três gêneros de estatuto civil: democrático, aristocrático e monárquico. Mas, antes de começar a tratar de cada um separadamente, vou primeiro demonstrar o que respeita ao estatuto civil em geral, e o que, antes de mais, é preciso considerar ser o direito supremo da cidade, isto é, o do soberano.

§ 2. — Verifica-se, segundo o § 15 do capítulo precedente, que o direito daquele que detém o poder público, isto é, do soberano, não é senão o direito natural, o qual se define pela potência não de cada um dos cidadãos, tomados à parte, mas da massa conduzida de certo modo por um mesmo pensamento. Isto equivale a dizer que o corpo e a alma do Estado inteiro possuem um direito que tem por medida o seu poder, como se viu que era o caso do indivíduo e do estado natural: cada cidadão ou súdito tem, portanto, tanto menos direito quanto a cidade o sobreleva em poder *(§ 16 do capítulo precedente),* e por conseqüência cada cidadão nada pode fazer nem possuir, segundo o direito civil, senão o que pode reivindicar em virtude de um decreto da cidade.

§ 3. — Se a cidade concede a alguém o direito e por conseguinte o poder *(pois que de outro modo, segundo o § 12 do capítulo precedente, apenas teria assumido compromissos verbais)* de viver consoante a sua própria constituição, abdica do seu próprio direito e transfere-o para aquele a quem dá esse poder. Se dá esse poder a duas pessoas ou a várias, divide por isso o Estado, pois que cada um daqueles a quem foi dado o poder vive segundo seu próprio arbítrio. Se, enfim, dá esse poder a cada um dos cidadãos, destrói-se a si mesma; a cidade deixa de existir e retorna-se ao estado natural. Tudo isto é bastante manifesto através do que precede e por conseguinte não se pode de maneira alguma conceber que a regra da cidade permita a cada cidadão viver segundo o seu próprio arbítrio; o direito natural pelo qual cada um é juiz de si mesmo desaparece, portanto, necessariamente no estado civil. O homem, com efeito, quer no estado natural quer no civil, age segundo as leis da sua natureza e procura satisfazer os seus interesses, pois em cada um destes dois estados é a esperança ou o temor que o leva a fazer isto ou aquilo, e a principal diferença entre os dois estados é que, no estado civil, todos têm os mesmos temores e a regra de vida é comum, o que não suprime, necessariamente, a faculdade de julgar, própria de cada um. Quem, com efeito, decidiu obedecer a todas as ordens formais da cidade, quer por recear o seu poder quer por amar a tranqüilidade, procura a sua própria segurança e os seus interesses, consoante a sua própria vontade.

§ 4. — Além disso, não podemos conceber que seja permitido a cada um interpretar os decretos da cidade, isto é, as suas leis. Se houvesse tal permissão, ser-se-ia, com efeito, seu próprio juiz; não haveria atos cometidos por si que não pudessem tornar-se desculpáveis ou louváveis com uma aparência de direito, e, conseqüentemente, regular-se-ia a vida segundo o próprio arbítrio, o que *(pelo parágrafo precedente)* é absurdo.

§ 5. — Vemos, portanto, que cada cidadão depende não de si mesmo, mas da cidade, às injunções da qual é obrigado a obedecer, e que ninguém tem o direito de decidir o que é justo, o que é injusto, o que é moral ou imoral, mas, pelo contrário, visto que o corpo do Estado deve ser conduzido de certo modo por um pensamento único e que, conseqüentemente, a vontade da cidade deve ser tida como a vontade de todos, é o que

a cidade decreta ser justo e bom o que cada um deve aceitar como tal. Portanto, mesmo se o súdito julga iníquos os decretos da cidade, é contudo obrigado a submeter-se-lhes.

§ 6. — Mas — pode-se objetar — não será contrário à injunção da Razão submeter-se inteiramente ao julgamento de outrem? O estado civil seria então contrário à Razão? Daí a conseqüência que, sendo irracional, este estado não pode ser constituído senão por homens privados de Razão, e de modo algum por aqueles que vivem sob a conduta da Razão. Mas dado que a Razão nada ensina que seja contra a Natureza, uma Razão sã não pode ordenar que cada um dependa unicamente de si mesmo enquanto os homens estiverem sujeitos a paixões *(§ 15 do capítulo precedente),* isto é *(§ 5 do primeiro capítulo),* nega que isso possa ser. É preciso acrescentar que a Razão ensina de uma maneira geral a procurar a paz, e é impossível atingi-la se as leis comuns da cidade não permanecerem invioladas. Por conseguinte, quanto mais um homem vive sob a conduta da Razão, isto é, segundo o § 11 do capítulo precedente, mais livre é, mais constantemente observará as leis da cidade e se conformará às injunções do soberano de que é súdito. A isto acrescento, ainda, que o estado civil é instituído naturalmente para pôr fim a um temor comum e afastar misérias extensivas a toda a comunidade, e por conseguinte visa, como finalidade, ao que todo homem que vive sob a conduta da Razão se esforçaria, em vão *(§ 15 do capítulo precedente),* por atingir. É por isso que, se um homem conduzido pela Razão deve por vezes fazer por ordem da cidade o que sabe ser contrário à Razão, este mal é largamente compensado pelo proveito que tira do estado civil; é próprio da Razão o escolher o menor entre dois males. Podemos, portanto, concluir que ninguém agirá nunca contrariamente às prescrições da Razão ao fazer o que, segundo a lei da cidade, deve fazer. Concordarão mais facilmente quando tivermos explicado até onde se estende o poder da cidade e conseqüentemente o seu direito.

§ 7. — É preciso considerar em primeiro lugar que, se no estado natural *(§ 11 do capítulo precedente)* tem mais poder e depende mais de si mesmo aquele que vive sob a conduta da Razão, da mesma forma a cidade fundada na Razão e dirigida por ela é a que é mais poderosa e mais dependente de si própria. O direito da cidade, com efeito, é definido pelo poder das massas que é, de certo modo, conduzido por um único pensamento, e esta união das almas não se pode conceber de nenhuma maneira se a cidade não tende eminentemente à finalidade que a sã Razão ensina a todos os homens que lhes é útil atingir.

§ 8. — É preciso considerar, em segundo lugar, que os súditos não dependem de si próprios, mas da cidade, na medida em que temem o poder ou as ameaças que ela suspende sobre eles, ou então na medida em que amam o estado civil *(§ 10 do capítulo precedente).* Daí a conseqüência que todas as ações às quais ninguém pode ser incitado nem por promessas nem por ameaças estão fora dos desígnios da cidade. Ninguém, por exemplo, pode abdicar da sua faculdade de julgar; perguntemos por que promessas ou ameaças poderia um homem ser levado a crer que o todo não é maior do que a parte, ou que Deus não existe, ou que um corpo que ele vê ser finito é um ser infinito? De uma maneira geral, como poderia ser levado a crer no que é contrário ao que sente ou pensa? Da mesma maneira, por que promessas ou ameaças poderia um homem ser levado a amar o que odeia ou a odiar o que ama? E outro tanto é preciso dizer de tudo aquilo a que a natureza humana tem horror, a tal ponto que julga o pior dos males: que um

homem testemunhe contra si mesmo, se torture a si próprio, mate pai e mãe, não se esforce por evitar a morte, e outras coisas tais a que, nem promessas, nem ameaças, possam forçar ninguém. Todavia, se se quisesse dizer que a cidade tem o direito ou o poder de ordenar tais coisas, seria a nossos olhos como se se dissesse que um homem tem o direito de ser insensato ou de delirar. Com efeito, que seria, se não um delírio, a lei a que ninguém pode ser constrangido? Falo aqui expressamente das coisas que não podem ser do direito da cidade e das quais a natureza humana tem geralmente horror. Que um insensato ou um demente não possa ser levado por qualquer promessa ou ameaça a obedecer a ordens, e mesmo que um ou outro, por estar submetido a esta ou aquela religião, julgue que as leis do Estado são piores que qualquer mal, nem por isso essas leis são abolidas, pois que a maioria dos cidadãos se lhes submete. Por conseguinte, aqueles que não têm temor nem esperança não dependem senão de si próprios *(§ 10 do capítulo precedente)* e são *(§ 14 do capítulo precedente)* inimigos do Estado, aos quais há o direito de opor uma sujeição.

§ 9. — É preciso considerar, em terceiro e último lugar, que uma medida que provoque a indignação geral tem pouca relação com o direito da cidade, pois que, obedecendo à Natureza os homens ligar-se-ão contra ela, seja para se defender de uma ameaça comum, seja para se vingar de qualquer mal e, visto que o direito da cidade se define pelo poder da comunidade, é certo que o poder e o direito da cidade ficarão diminuídos, pois que dá razões à formação de uma frente comum. A cidade tem, certamente, perigos a temer; da mesma maneira que, no estado natural, um homem depende tanto menos de si próprio quanto mais razões tem para temer, também a cidade se pertence tanto menos quanto mais tem a recear. Eis o que respeita ao direito do soberano sobre os súditos. Antes de falar agora do seu direito sobre o estrangeiro, parece que deveríamos resolver uma questão que habitualmente se põe a respeito da religião.

§ 10. — Poder-se-ia, com efeito, fazer esta objeção: o estado civil e a obediência dos súditos, tal como demonstramos que exige o estado civil, não suprimem a religião que nos obriga ao culto de Deus? Mas se examinamos este ponto nada encontramos que nos possa inquietar. A alma, com efeito, na medida em que usa da Razão, não depende em nada do soberano, mas de si própria *(§ 11 do capítulo precedente)*, e, assim, o conhecimento verdadeiro e o amor de Deus não podem estar submetidos ao domínio de ninguém, tal como a caridade para com o próximo *(§ 8 deste capítulo)*. Se considerarmos, por outro lado, que o exercício supremo da caridade é o que visa à manutenção da paz e ao estabelecimento da concórdia, não poremos em dúvida que cumpre realmente a sua função aquele que dá assistência a cada qual, tanto quanto o permitem as leis da cidade, isto é, a concórdia e a ordem pública. No que respeita ao culto exterior, é certo que em nada ajuda ao verdadeiro conhecimento de Deus e ao amor que é sua necessária conseqüência, mas que, pelo contrário, pode prejudicá-los; é necessário, portanto, não lhes atribuir um tal preço que a paz e a ordem pública possam ser perturbadas por sua causa. É, aliás, certo que não sou, por direito natural, isto é *(segundo o § 11 do capítulo precedente)*, em virtude de um decreto divino, o defensor da religião, pois que não tenho de modo algum o poder que tiveram outrora os discípulos de Cristo de expulsar os espíritos impuros e de fazer milagres, e este poder seria tão necessário para propagar a religião onde ela é interdita que, sem ele, não só se perde o esforço como, além disso, se produzem muitos males: todos os séculos fornecem exemplos destes funestos excessos. Cada um, portanto, esteja onde estiver, pode honrar Deus com uma verdadeira religião e pro-

curar a sua própria salvação, o que é função do simples particular. Quanto ao cuidado de propagar a religião, é preciso entregá-lo a Deus, ou ao soberano, a quem unicamente cabe ocupar-se da coisa pública.

Retomo o meu tema.

§ 11. — Após ter explicado o direito do soberano e a função dos súditos, resta considerar o direito do soberano sobre o estrangeiro, o que facilmente se discerne pelas considerações precedentes. Pois que, com efeito *(pelo § 2 deste capítulo),* o direito do soberano não é mais do que o próprio direito natural, dois Estados estão um em relação ao outro como dois homens em estado natural, com a diferença que a cidade pode defender-se a si mesma da opressão de uma outra cidade, coisa de que o homem em estado natural é incapaz, fatigado como está cotidianamente pelo sono, freqüentemente por uma doença do corpo ou da alma, e, enfim, pela velhice, exposto, além disso, a outros males contra os quais a cidade se pode defender.

§ 12. — A cidade é, portanto, senhora de si própria na medida em que se pode proteger e defender da opressão *(§§ 5 e 15 do capítulo precedente),* e depende de outrem *(§§ 9 e 15 do capítulo precedente),* na medida em que teme o poder de outra cidade ou é impedida por essa cidade de fazer o que quer, ou, enfim, porque tem necessidade dessa outra cidade para se conservar e desenvolver; não há dúvida, com efeito, que se duas cidades querem prestar-se um auxílio mútuo, não têm ambas mais poder e, por conseguinte, mais direito do que uma ou outra isolada *(§ 13 do capítulo precedente).*

§ 13. — Isto pode perceber-se mais claramente considerando que duas cidades são naturalmente inimigas porque os homens *(§ 14 do capítulo precedente)* no estado natural são inimigos. Aqueles que fora da cidade conservem o direito natural permanecem inimigos. Se, por conseguinte, uma cidade quer entrar em guerra com outra e recorrer a meios extremos para a colocar na sua dependência, tem o direito de o tentar, pois que, para declarar guerra, basta querê-lo. Pelo contrário, não é possível decidir a paz senão com o concurso e a vontade da outra cidade. Daí, esta conseqüência: o direito da guerra pertence a cada cidade, e, pelo contrário, para fixar o direito à paz, é preciso pelo menos duas cidades, que ficarão ligadas por um tratado ou confederadas.

§ 14. — Este tratado manter-se-á tanto tempo quanto a causa que determinou o seu estabelecimento, isto é, enquanto o temor de um mal ou a esperança de um proveito subsistirem; se esta causa deixa de agir sobre qualquer das duas cidades, esta guarda o direito que lhe pertence *(§ 10 do capítulo precedente)* e o laço que ligava as duas cidades uma à outra rompe-se por si mesmo. Cada cidade tem, portanto, todo direito de romper o tratado quando quiser, e não se pode dizer que age por astúcia ou perfídia porque quebra os seus compromissos, quando já não tem qualquer razão para temer, ou esperar: a condição é, com efeito, igual para cada um dos contratantes; a primeira que se libertar do temor tornar-se-á independente e, por conseqüência, fará o que melhor lhe convier. Aliás, ninguém contrata com vista ao futuro, senão considerando as circunstâncias presentes, e se tais circunstâncias se alteram, a própria situação se altera inteiramente. Por este motivo, cada uma das cidades ligadas por um tratado conserva o direito de preservar os seus interesses; cada uma, conseqüentemente, esforça-se tanto quanto pode por se libertar do medo e retomar a independência, e também por impedir que a outra se torne

mais poderosa. Se, portanto, uma cidade se queixa de ter sido ludibriada, não é a lei da cidade confederada que pode condenar, mas a sua própria imbecilidade: confiou a sua estabilidade a outra cidade independente, para a qual a salvaguarda do Estado é a lei suprema.

§ 15. — As cidades que decidiram da paz entre si têm o direito de regular os litígios que daí possam surgir, isto é, das estipulações através das quais se comprometeram uma com a outra. Com efeito, as regras admitidas com vista à paz não respeitam apenas a uma, mas são comuns às cidades contratantes *(§ 13 deste capítulo)*. Se não podem chegar a acordo, por isso mesmo retornam ao estado de guerra.

§ 16. — Quanto mais cidades acordem na paz, tanto menos cada uma delas é temível para as outras, isto é *(§ 13 deste capítulo),* menos independente é, e mais obrigada a submeter-se à vontade comum das cidades ligadas pelo tratado.

§ 17. — A fé que a sã Razão e a religião propõem observar não está de forma alguma em causa aqui, pois nem a Razão nem a Escritura ordenam que se observe todo compromisso tomado. Se prometi a alguém, por exemplo, guardar o dinheiro que me confiou secretamente, não sou obrigado a permanecer fiel ao meu compromisso se souber, ou julgar saber, que o depósito que me confiou era produto de um roubo. Agirei mais retamente fazendo com que esse depósito retorne ao legítimo proprietário. Igualmente, se um soberano prometeu fazer a outro o que quer que seja e, mais tarde, as circunstâncias ou a Razão pareçam demonstrar que isso é prejudicial para o bem-estar comum dos súditos, é obrigado a quebrar o compromisso que tomou. Pois a Escritura não prescreve, senão em geral, observar a fé prometida e deixa ao julgamento de cada um os casos particulares a excetuar; não prescreve, portanto, nada que seja contrário às prescrições acima enunciadas.

§ 18. — Para não ser obrigado, a todo momento, a quebrar o fio do discurso e para afastar objeções semelhantes que me poderiam fazer em seguida, advirto que estabeleci tudo isto fundamentando-me na essência da natureza humana, de qualquer forma que a consideremos. Parto, com efeito, do esforço universal que fazem todos os homens para a sua conservação, esforço que fazem igualmente, quer sejam sábios ou insensatos. De qualquer maneira que se considerem os homens, quer sejam conduzidos pela paixão, quer pela Razão, a conclusão será portanto a mesma, pois que a demonstração, acabamos de o dizer, é universal.

CAPÍTULO IV

§ 1. — Demonstramos no capítulo precedente que o direito do soberano, que não tem outro limite senão o seu próprio poder, consiste principalmente em que ele possui um pensamento que se pode dizer que é o do poder público, pelo qual todos se devem regular, e que é o único que determina o bem, o mal, o que é justo e injusto, isto é, o que todos, tomados separadamente ou em conjunto, devem fazer ou não. Por aí vemos que só ao soberano cabe estabelecer leis e, perante qualquer problema, interpretá-las em cada caso particular e decidir se uma determinada qualidade é contrária ou conforme ao direito *(§§ 12 e 13 do capítulo precedente).*

§ 2. — Tendo presente esta matéria, com os meios necessários para atingir os fins respeitantes aos negócios do Estado, isto é, à coisa pública, daí resulta que a coisa pública está unicamente dependente da direção dada por aquele que tem o poder soberano. Por conseguinte, só o soberano tem o direito de estabelecer um juízo sobre os atos de cada um, de lhe pedir contas, de castigar os delinqüentes, de arbitrar os diferendos entre cidadãos, ou de designar homens versados no conhecimento das leis para administrar este serviço em seu lugar. O mesmo acontece no que respeita ao emprego e ordenação das vias e meios próprios para a paz ou a guerra, fundação e proteção das cidades, chefia das tropas, distribuição das funções militares, comandos a atribuir, envio de delegados para tratar da paz, ou audiências concedidas aos delegados estrangeiros e, finalmente, impostos necessários para subvencionar todas as despesas públicas.

§ 3. — Dado que só ao soberano compete tratar dos negócios públicos ou escolher funcionários para esse efeito, daí resulta que um súdito usurpa o poder quando por seu próprio arbítrio, com desconhecimento da autoridade suprema, se ocupa de um negócio público, mesmo quando pensou agir para bem da cidade.

§ 4. — Tem-se, todavia, o hábito de perguntar se o soberano está submetido às leis e se, conseqüentemente, pode pecar. Pois que, no entanto, as palavras lei e pecado não se aplicam apenas à legislação da cidade, mas às leis comuns de toda a Natureza, e que há que considerar acima de tudo as normas que a Razão propõe, não podemos dizer, em absoluto, que a cidade esteja submetida a alguma lei e possa pecar. Se, com efeito, a cidade não tivesse leis nem regras, nem mesmo aquelas sem as quais não seria uma cidade, seria preciso ver nela não uma coisa pertencente à Natureza, mas uma quimera. A cidade peca, portanto, quando age, ou permite agir, de tal forma que a sua própria ruína possa ser a conseqüência dos atos efetuados; diremos, então, que ela peca no sentido em que os filósofos, e também os médicos, dizem que a Natureza pode pecar, o que significa que a cidade peca quando age contrariamente ao comando da Razão. É, sobretudo, com efeito, quando se conforma aos ditames da Razão *(§ 7 do capítulo precedente),* que a cidade é senhora de si mesma. Portanto, quando age contrariamente à Razão, e na medida em que o faz, falta contra si própria e pode dizer-se que peca. Isto ver-se-á mais claramente se considerarmos que, dizendo que cada um pode estatuir sobre um negócio que é da sua competência e decidir como quiser, este poder que temos em vista deve medir-se, não somente pelo poder do agente, mas também pelas facilidades que oferecer o paciente. Se, por exemplo, digo que tenho o direito de fazer desta mesa o que quiser, tal não significa que esta mesa possa voar. Assim, também, apesar de dizermos que os homens dependem, não de si mesmos, mas da cidade, não entenderemos por isso que os homens possam perder a sua natureza humana e revestir-se de outra. Por conseguinte, não entendemos, de modo algum, que a cidade tenha o direito de fazer com que os homens tenham asas para voar ou, o que é igualmente impossível, que considerem com respeito o que provoca o riso ou a mágoa; entendemos então que, dadas certas condições, a cidade inspira aos súditos temor e respeito; se estas mesmas condições deixam de existir, já não há temor nem respeito e, assim, a própria cidade deixa de existir. Portanto, a cidade, para permanecer senhora de si mesma, deve manter as causas do temor e do respeito, sob pena de não ser mais uma cidade. Àquele ou àqueles que detêm o poder público, é portanto igualmente impossível mostrar-se em estado de embriaguez ou acompanhados de prostitutas, fazer de bobos, violar ou desprezar abertamente as leis estabelecidas por eles mesmos e, apesar disto, conservar a sua majestade; isto é-lhes tão impossível como ser e ao mesmo tempo

não ser. Condenar à morte os súditos, confiscar os seus bens, violentar as virgens, e coisas semelhantes, é transformar o temor em indignação, e conseqüentemente o estado civil em estado de guerra.

§ 5. — Vemos, portanto, em que sentido se pode dizer que a cidade está submetida às leis e pode pecar; se por leis se entende a legislação civil, o que pode ser reivindicado em virtude dessa legislação, e por pecado o que ela proíbe, isto é, se tomarmos estas palavras no sentido próprio, não podemos de modo algum dizer que a cidade seja obrigada pelas leis ou possa pecar. As regras que a cidade no seu próprio interesse deve observar, e as causas que produzem o temor e o respeito, não pertencem à legislação civil mas ao direito natural, pois que *(parágrafo precedente)* não é recorrendo ao direito civil mas ao direito da guerra que estas coisas podem ser reivindicadas. A cidade não admite para o seu poder outro limite senão o que o homem observa no estado natural para permanecer senhor de si próprio, ou não agir como inimigo de si mesmo, para se não destruir. A observação deste limite não é de modo algum obediência, é, pelo contrário, a liberdade da natureza humana. Quanto à legislação civil, depende apenas do decreto da cidade e a cidade, para permanecer, não tem que agradar a ninguém senão a si mesma; não há para ela outro bem ou outro mal senão o que decreta ser para si própria um bem ou um mal, e, por conseguinte, não tem apenas o direito de se defender, de estabelecer e de interpretar as leis, mas também de as revogar, e, em virtude do seu pleno poder, de perdoar a um acusado seja ele qual for.

§ 6. — Não há dúvida que os contratos, ou as leis, pelos quais o conjunto dos cidadãos transfere o seu direito para um conselho, ou para um homem, devem ser violados quando essa violação importa ao interesse comum. Mas a nenhum particular compete julgar, isto é, decidir se é do interesse comum violar as leis estabelecidas ou não. Apenas aquele que detém o poder público pode *(§ 3 deste capítulo)* julgar; assim, segundo o direito civil, só aquele que detém o poder público pode interpretar as leis. A isto acresce que nenhum particular tem o direito de agir como defensor das leis; por conseguinte, na realidade, as leis não obrigam aquele que detém o poder. Que, todavia, as leis sejam de tal natureza que não possam ser violadas sem que por isso a cidade seja enfraquecida, isto é, que o temor experimentado em comum pela maioria dos cidadãos se transforme em indignação, por isso mesmo a cidade é dissolvida e a lei suspensa; já não é, portanto, em concordância com o direito civil, mas em virtude do direito da guerra, que ela se protege. E, assim, o detentor do poder não é obrigado a observar as leis do contrato por nenhuma outra razão que não a que tem o homem no estado natural de impedir tornar-se seu próprio inimigo, isto é, destruir-se, como dissemos no parágrafo precedente.

CAPÍTULO V

§ 1. — No § 11 do capítulo II demonstramos que um homem é senhor de si próprio, sobretudo quanto mais vive sob a conduta da Razão, e conseqüentemente *(§ 7 do capítulo III)* é mais poderosa e senhora de si a cidade fundada e governada segundo a Razão. Daqui que a melhor regra da vida para se conservar a si mesmo tanto quanto possível é aquela que é instituída pela Razão, e daí resulta que o melhor que faz, seja um homem, seja uma cidade, é o que fizer enquanto for completamente senhor de si próprio.

Não é, com efeito, tudo o que dizemos que há o direito de fazer que afirmaremos ser o melhor: uma coisa é cultivar um campo em virtude de um direito, outra coisa cultivar esse campo o melhor possível; uma coisa, digo, é defender-se, conservar-se, julgar em virtude do direito próprio, outra coisa defender-se, conservar-se e julgar o melhor possível. Conseqüentemente, uma coisa é comandar em virtude do direito e ter o encargo dos negócios públicos, outra é comandar e governar o melhor possível a coisa pública. Tendo assim tratado em geral do direito de qualquer cidade, é agora tempo de tratar do melhor regime em qualquer Estado.

§ 2. — Conhece-se, facilmente, qual é a condição de qualquer Estado considerando o fim em vista do qual um estado civil se funda; este fim não é senão a paz e a segurança da vida. Por conseguinte, o melhor governo é aquele sob o qual os homens passam a sua vida em concórdia e aquele cujas leis são observadas sem violação. É certo, com efeito, que as sedições, as guerras e a violação ou o desprezo pelas leis são imputáveis, não tanto à malícia dos súditos, quanto a um vício do regime instituído. Os homens, com efeito, não nascem cidadãos, mas formam-se como tais. As paixões naturais que se debatem são, além disso, as mesmas em todos os países; se, portanto, reina uma maior malícia numa cidade e se aí se cometem pecados em maior número, isso provém de que ela não promoveu suficientemente a concórdia, que as suas instituições não são suficientemente prudentes e que, conseqüentemente, não estabeleceu absolutamente um direito civil. Com efeito, um estado civil que não suprimiu as causas de sedição e onde a guerra é constantemente de recear, onde as leis são freqüentemente violadas, não difere muito do estado natural, em que cada um, com maior perigo para a sua vida, age segundo a própria compleição.

§ 3. — Da mesma maneira que os vícios dos súditos, a sua excessiva licenciosidade e insubmissão devem ser imputados à cidade, também, em contrapartida, a sua virtude, sua constante submissão às leis, devem ser atribuídas à virtude da cidade e ao estabelecimento de um direito civil absoluto, tal como é manifesto pelo parágrafo 15 do capítulo II. É, portanto, por boa razão que se presta honra à virtude de Aníbal, por no seu exército nunca ter havido sedição.

§ 4. — Se numa cidade os súditos não tomam as armas porque estão dominados pelo terror, deve-se dizer, não que aí reina a paz, mas, antes, que a guerra aí não reina. A paz, com efeito, não é a simples ausência de guerra, é uma virtude que tem a sua origem na força da alma, pois que a obediência *(§ 19 do capítulo II)* é uma vontade constante de fazer o que, segundo o direito comum da cidade, deve ser feito. Uma cidade, é preciso dizê-lo ainda, em que a paz é efeito da inércia dos súditos conduzidos como um rebanho e formados unicamente na servidão, merece mais o nome de solidão que o de cidade.

§ 5. — Quando dizemos que o melhor Estado é aquele em que os homens vivem na concórdia, entendo que vivem uma vida propriamente humana, uma vida que não se define pela circulação do sangue e realização das outras funções comuns a todos os animais, mas principalmente pela Razão, a virtude da alma e a vida verdadeira.

§ 6. — É preciso notá-lo ainda, o Estado que refiro como instituído com o fim de fazer reinar a concórdia deve ser entendido como instituído por uma população livre, e

não como estabelecido por direito de conquista sobre uma população vencida. Sobre uma população livre a esperança exerce maior influência que o medo; sobre uma população submetida pela força, pelo contrário, é o medo o grande móbil, não a esperança. Da primeira pode-se dizer que tem o culto da vida, da segunda, que procura apenas escapar à morte; uma, digo que se esforça por viver por si mesma, a outra obedece constrangida à lei do vencedor. É o que exprimimos ao dizer que uma é escrava e a outra livre. A finalidade de um poder adquirido pelo direito da guerra é o domínio, e aquele que o exercer tem escravos e não súditos. E ainda que entre o Estado criado por uma população livre e aquele que é originado pela conquista não haja diferença essencial, se considerarmos a noção geral de direito civil, há entre eles uma grande diversidade, quer quanto ao fim a atingir, como demonstramos, quer quanto aos meios que cada um deve usar para subsistir.

§ 7. — O penetrante Maquiavel demonstrou clarissimamente que meios um príncipe onipotente, possuído pelo desejo de domínio, deve usar para estabelecer e manter o seu poder; porém, quanto ao fim visado, este não surge claramente. Se se propôs uma boa finalidade, tal como é de esperar de um homem prudente, parece demonstrar de que imprudência as massas dão provas quando suprimem um tirano, quando não podem suprimir as causas que fazem com que um príncipe se torne um tirano, mas, pelo contrário, quanto mais motivos houver para temer um príncipe, tanto mais causas há para fazer dele um tirano, tal como acontece quando a multidão faz do príncipe um exemplo e glorifica um atentado contra o soberano como um alto feito. Talvez Maquiavel tenha querido, também, mostrar quanto a população se deve defender de entregar o seu bem-estar a um único homem que, se não é fútil ao ponto de se julgar capaz de agradar a todos, deverá constantemente recear qualquer conspiração e, por isso, vê-se obrigado a preocupar-se sobretudo consigo próprio e, assim, a enganar a população em vez de a salvaguardar. E estou tanto mais disposto a julgar assim acerca deste habilíssimo autor quanto mais se concorda em considerá-lo um partidário constante da liberdade e quanto, sobre a maneira necessária de a conservar, ele deu opiniões muito salutares.

Capítulo VI

§ 1. — Sendo os homens, como dissemos, mais conduzidos pelas paixões que pela Razão, daí se conclui que se verdadeiramente querem acordar entre si e ter, de certa *maneira*, uma alma comum, não é em virtude de uma percepção da Razão, mas antes duma paixão comum, tal como a esperança, o medo, ou o desejo de tirar vingança de um prejuízo sofrido. Como, aliás, todos os homens temem a solidão, porque nenhum deles na solidão tem força para se defender e obter as coisas necessárias à vida, daí resulta que os homens têm, do estado civil, um desejo natural e que não pode dar-se que tal estado seja nunca inteiramente dissolvido.

§ 2. — Portanto, as discórdias e as sedições que se desencadeiam na cidade nunca visam à sua dissolução (como é o caso nas outras sociedades), mas sim à passagem de uma forma a outra, se, pelo menos, as dissensões se não podem resolver sem alteração de regime. Por meios de conservar o Estado entendo, pois, os meios requeridos para o manter na sua forma anterior, sem modificação notável.

§ 3. — Se a natureza humana estivesse disposta de tal forma que o maior desejo dos homens incidisse sobre o que lhes é mais útil, não haveria necessidade de nenhuma arte para manter a concórdia e a fidelidade. Mas, como é certo que as disposições da natureza humana são inteiramente diferentes, o Estado deve ser dirigido de tal maneira que todos, tanto os que governam como os que são governados, façam, de boa ou de má vontade, o que importa ao bem-estar de todos, isto é, que todos, por vontade própria, ou por força, ou por necessidade sejam obrigados a viver segundo os preceitos da Razão. Será assim quando os negócios do Estado forem ordenados de tal maneira que nada do que respeita ao bem-estar comum for entregue ao arbítrio de um só. Ninguém, com efeito, é tão vigilante que não adormeça por vezes, e ninguém teve jamais o espírito tão poderoso e firme, de uma tal têmpera, que não tenha por vezes quebrado e não tenha sofrido uma derrota quando maior necessidade havia de força de alma. E é certamente insensato exigir de outro o que ninguém pode obter de si mesmo, isto é, que cuide da salvação de outro mais do que da sua própria, que não seja ávido, nem invejoso, nem ambicioso, etc., quando está, sobretudo, cotidianamente exposto às solicitações da sensibilidade.

§ 4. — A experiência parece, todavia, ensinar que, no interesse da paz e da concórdia, é conveniente que todo poder pertença a um só. Nenhum Estado, com efeito, permaneceu tanto tempo sem nenhuma alteração notável como o dos turcos e, em contrapartida, nenhuma cidade foi menos estável do que as cidades populares ou democráticas, nem onde se tenham dado tantas sedições. Mas se a paz tem de possuir o nome de servidão, barbárie e solidão, nada há mais lamentável para o homem do que a paz. Entre pais e filhos há certamente mais disputas e discussões mais ásperas que entre senhores e escravos e, todavia, não é do interesse da família, nem do seu governo, que a autoridade paterna seja um domínio e que os filhos sejam como escravos. É, pois, a servidão, e não a paz, que requer que todo o poder esteja nas mãos de um só; tal como já dissemos, a paz não consiste na ausência de guerra, mas na união das almas, isto é, na concórdia.

§ 5. — E, certamente, aqueles que crêem que um único tenha um direito supremo sobre a cidade cometem um grande erro. O direito, como o demonstramos no capítulo II, define-se unicamente pelo poder; ora, o poder de um só homem é completamente incapaz de sustentar um tal encargo. Daí provém que se a massa elege um rei, este escolhe homens investidos de poder, conselheiros ou amigos, aos quais entrega o bem-estar comum e o seu próprio; de tal maneira que o Estado que nós cremos ser monárquico absolutamente é na realidade aristocrático; isto não duma forma aberta, mas oculta e, por isso mesmo, muito má. A isto acresce que um rei-criança, doente, ou dobrado pelos anos, é rei apenas de nome e que têm realmente o poder aqueles que administram os mais altos negócios do Estado, ou que estão mais perto do rei; para não falar de um rei que, abandonando-se à sensualidade, governa segundo a vontade desta ou daquela *amante*, deste ou daquele favorito. Ouvi dizer, diz Orsines, que outrora na Ásia reinaram mulheres, mas eis o que é novo: o reinado de um castrado *(Quinto Cúrcio, Livro X, Capítulo I)*.

§ 6. — É certo, além disso, que os perigos que ameaçam a cidade têm por causa cidadãos mais do que os inimigos do exterior, pois os bons cidadãos são raros. Donde se segue que aquele a quem o direito de comandar é entregue por inteiro receará sempre mais os cidadãos que os inimigos do exterior e, conseqüentemente, aplicar-se-á a defen-

der-se a si mesmo e, em vez de salvaguardar os súditos, a enganá-los, sobretudo aqueles que a sua sabedoria tenha posto em foco, ou cujas riquezas tenham tornado poderosos.

§ 7. — Acresce ainda que os reis temem mais os filhos do que os amam e isto tanto mais quanto esses filhos forem mais hábeis nas artes da paz e da guerra, e mais amados pelos súditos por suas virtudes. Os reis aplicar-se-ão, portanto, a educar os filhos de maneira a não ter razões para os temer. E os oficiais do reino, nesta matéria, acedem com presteza ao desejo do rei e fazem todo o possível para que o príncipe chamado à sucessão seja um homem sem cultura, e mais fácil de manobrar.

§ 8. — De tudo o que precede, conclui-se que o rei é tanto menos senhor de si próprio e que a condição do súdito é tanto mais digna de piedade quanto mais o poder sobre a cidade lhe for transferido sem reserva. É portanto necessário, para estabelecer um regime monárquico como deve ser, definir princípios suficientemente firmes que lhe possam servir de fundamento: princípios que dêem segurança ao monarca e paz à população, de forma que o monarca seja, tanto quanto é possível, senhor de si mesmo e cuide, tanto quanto se possa, da salvaguarda da população. Quais devem ser estes princípios, é o que vou primeiramente enunciar, após o que os exporei ordenadamente.

§ 9. — É preciso fundar uma cidade, ou várias cidades, de que todos os cidadãos, quer habitem no interior do recinto fortificado, quer fora dele porque se dedicam à agricultura, tenham o mesmo direito ao seu usufruto. Todavia, com uma condição: é necessário que cada cidade tenha um número determinado de cidadãos suficiente para cuidar da defesa comum. Uma cidade que não satisfaz a esta condição deve ser considerada em condições diferentes, no que se refere ao domínio do soberano.[2]

§ 10. — O exército deve incluir apenas os cidadãos, sem qualquer exceção, e nenhum estrangeiro deve fazer parte dele. É preciso, portanto, que todos tenham obrigatoriamente armas e que nenhum seja recebido no número dos cidadãos senão após ter sido instruído no manejo das armas e se ter comprometido a nelas se exercitar durante certos períodos do ano. Quando, seguidamente, a força armada de cada clã tiver sido dividida em coortes e em legiões, ninguém deverá ser chamado ao comando de uma coorte se não tiver aprendido a arte das construções militares.[3] Os chefes das coortes e das legiões serão nomeados por toda a vida, mas o oficial que comandar em tempo de guerra toda a força armada de um clã não exercerá esse comando senão durante um ano e não poderá conservar seguidamente esse comando, nem ser novamente nomeado.[4] Estes comandantes deverão ser escolhidos entre os conselheiros do rei, de que se falará no § 15 e no seguinte, ou entre aqueles que tiverem exercido as funções de conselheiro.

§ 11. — Os habitantes de todas as cidades e os agricultores, isto é, todos os cidadãos, devem ser divididos em clãs que se distingam uns dos outros pelo nome e por qualquer insígnia; todos os que vierem a nascer nestes grupos serão recebidos no número dos cidadãos e terão o seu nome inscrito na lista do grupo, desde que estejam em idade de

[2] Alusão possível à condição de certas cidades das Províncias Unidas, tais como Utrecht no tempo de Espinosa.

[3] Nas Províncias Unidas, no século XVII, a guerra de cerco era a guerra por excelência.

[4] A preocupação mais constante de Espinosa é impedir que um general feliz se torne senhor do Estado. A unidade e continuidade do comando, as considerações tiradas da arte militar, passam para segundo plano.

usar armas e conhecer as suas obrigações, à exceção, todavia, dos que se tiverem infamado por qualquer crime, dos mudos, dos dementes e dos que vivam de qualquer ofício servil.

§ 12. — Os campos e todo o solo e, se possível, também as casas serão do domínio público, isto é, pertencerão àquele que possui o poder na cidade, e serão alugados ao ano aos cidadãos, quer aos habitantes das cidades quer aos dos campos, e todos estarão isentos, em tempo de paz, de qualquer imposto. Uma parte das somas pagas a título de arrendamento será afetada às necessidades do Estado; outra parte, reservada ao uso pessoal do rei. Em tempo de paz, com efeito, é preciso, tendo em vista a guerra, fortificar as cidades e ter prontos navios e outros engenhos de combate.

§ 13. — Eleito o rei, escolhido dentre os vários clãs, não haverá outros nobres senão os descendentes do rei, e estes usarão, por esse motivo, insígnias reais que os distinguirão quer do seu próprio clã, quer do dos outros.

§ 14. — Será interdito o casamento aos consangüíneos do rei de sexo masculino cujo grau de parentesco com o rei vá até ao terceiro ou quarto grau; os filhos que eles possam procriar serão considerados ilegítimos e privados de qualquer dignidade; não herdarão de seus pais, cujos bens reverterão para o rei.

§ 15. — Deverá haver, para assistir o rei, vários conselheiros que se lhe seguirão imediatamente em dignidade, e não poderão ser escolhidos senão entre os cidadãos: três ou quatro indivíduos pertencentes a cada clã (cinco se o número dos clãs não ultrapassar seiscentos) formarão conjuntamente um membro do conselho; não serão nomeados por toda a vida mas por três, quatro ou cinco anos, de tal forma que, todos os anos, um terço, um quarto ou um quinto do grupo seja renovado, e será necessário tomar o maior cuidado para que, entre os indivíduos designados em cada um dos clãs, pelo menos um seja versado no conhecimento do direito.

§ 16. — Esta designação deverá ser feita pelo próprio rei, num momento determinado do ano, que terá sido fixado para a designação dos novos conselheiros; cada clã comunicará ao rei o nome daqueles dos seus membros que tiverem atingido a idade de cinqüenta anos e que tenham sido regularmente promovidos à condição de candidatos. É entre eles que o rei escolherá quem quiser. Quando for a vez de ser designado um legista, apenas os nomes dos homens versados na ciência do direito serão comunicados ao rei. Os conselheiros que tiverem exercido as suas funções durante o tempo estabelecido não poderão permanecer mais tempo em exercício, nem ser indicados na lista dos elegíveis antes de um período de cinco anos ou mais. A razão pela qual é necessário que um membro de cada clã seja eleito em cada ano, é ser preciso que o conselho não seja composto ora por noviços sem experiência, ora por homens que tenham experiência dos negócios, o que não poderia deixar de acontecer se todos atingissem ao mesmo tempo o fim do seu mandato e fossem substituídos por novos conselheiros. Se, pelo contrário, em cada ano é eleito um membro de cada clã, nunca haverá mais do que um quinto, um quarto, ou no máximo um terço do conselho composto por novos. Por outro lado, se o rei, impedido por outros assuntos, ou por qualquer razão, não puder designar os novos conselheiros, serão os membros em exercício que procederão a uma designação provisória até que o rei nomeie outros conselheiros, ou aprove a designação já feita.

§ 17. — A principal função deste conselho será manter a lei fundamental do Estado e dar a sua opinião sobre os negócios, de forma que o rei saiba que decisão é preciso tomar no interesse público e não será permitido ao rei estatuir sobre nenhum assunto sem ter ouvido a opinião do conselho. Se, como acontece com a maior freqüência, o parecer do conselho não for unânime e houver diversas opiniões, mesmo depois de o problema ter sido posto duas ou três vezes, o caso não deverá ser mais adiado e as opiniões divergentes deverão ser comunicadas ao rei, como o demonstraremos no § 25 deste capítulo.

§ 18. — A função do conselho será também promulgar as leis e os decretos do reino, vigiar a execução das leis e toda a administração do Estado, na qualidade de vigários do rei.

§ 19. — Os cidadãos não terão nenhum acesso junto ao rei senão por intermédio do conselho, ao qual serão transmitidas todas as petições e súplicas, a fim de serem por ele comunicadas ao rei. Igualmente, aos embaixadores das cidades estrangeiras não será possível obter o favor de falar ao rei, senão por intermédio do conselho. As missivas enviadas ao rei do exterior ser-lhe-ão transmitidas pelo conselho e, de uma maneira geral, o rei deverá olhar-se como a alma da cidade, mas o conselho terá o lugar que ocupam no homem os órgãos dos sentidos. Será, de certo modo, o corpo da cidade pelo qual a alma concebe a situação do Estado e age, após ter decidido o que para ele é o melhor.

§ 20. — O cuidado de educar os filhos do rei pertence também ao conselho, da mesma forma que a sua tutela, se o rei morrer deixando um filho criança, ou jovem. [5] Todavia, para que o conselho não se encontre sem rei enquanto aguarda, é o mais idoso dos nobres do Estado que tomará o lugar de rei, até que o sucessor legítimo tenha atingido a idade em que lhe for possível suportar o fardo do poder.

§ 21. — Os candidatos ao conselho deverão ser cidadãos que conhecem o regime, a situação ou a condição da cidade; quem quiser ocupar um lugar de legislação deverá conhecer, além do regime e das condições da cidade de que é súdito, o regime e as condições das outras cidades com as quais a sua tem qualquer comércio. Mas, só aqueles que tiverem atingido os cinqüenta anos de idade, sem terem cometido qualquer delito, poderão ser colocados na lista dos elegíveis.

§ 22. — No conselho nenhuma decisão sobre os negócios do Estado poderá ser tomada, se não estiverem presentes todos os membros. Se, devido a doença, ou por qualquer outra causa, um dos membros se encontra na impossibilidade de estar presente, deverá enviar em seu lugar um membro do mesmo clã que tenha já exercido as funções de conselheiro ou sido colocado na lista dos elegíveis. Se não o fez e o conselho, em conseqüência da sua ausência, houver tido que adiar a discussão de um assunto, será condenado a pagar uma pesada multa. Mas esta disposição deve entender-se como aplicável apenas quando se trata de um assunto fundamental para o Estado; por exemplo, da guerra ou da paz, da revogação de uma lei ou da sua instituição, do comércio, etc. Se, pelo contrário, se trata de um assunto respeitante a esta ou àquela cidade, do exame de qualquer petição, bastará a presença da maioria do conselho.

[5] W. Meijer observa nesta altura que Guilherme de Orange, futuro rei de Inglaterra, foi inicialmente educado por sua mãe; mais tarde João de Witt procedeu de modo a que a criança lhe fosse confiada e educada por e para o Estado.

§ 23. — A fim de que haja em tudo igualdade entre clãs de cidadãos e que seja observada uma certa ordem quanto ao lugar a ocupar, às moções a propor, aos discursos a fazer, cada um por sua vez terá a precedência, e aquele que tiver sido o primeiro numa sessão será o último na seguinte. Na representação de um mesmo clã é o primeiro eleito que ocupará o primeiro lugar.

§ 24. — O conselho deverá ser convocado pelo menos quatro vezes por ano, para que os funcionários lhe prestem contas da administração do Estado, para que tome conhecimento da situação e veja se há algum ponto sobre o qual seja necessário estatuir. É impossível, com efeito, que um tão grande número de cidadãos se ocupe sem interrupção dos negócios públicos; mas, não podendo os negócios públicos interromper-se, cinqüenta membros do conselho, ou um maior número, deverão ser designados para tomar o lugar de conselho no intervalo das sessões; esta comissão permanente reunir-se-á todos os dias num local próximo do rei e, todos os dias também, ocupar-se-á das finanças, das cidades, das fortificações, da educação dos filhos do rei e, de uma maneira geral, preencherá todas as funções do grande conselho, precedentemente enumeradas, exceto que não poderá deliberar sobre os assuntos a propósito dos quais nada foi ainda decretado.

§ 25. — Reunido o conselho, antes que qualquer proposta lhe seja feita, cinco ou seis legistas, ou mais, pertencentes ao clã que ocupa o primeiro lugar na sessão, dirigir-se-ão ao rei e entregar-lhe-ão as petições, ou cartas, se as houver, a fim de lhe dar a conhecer a situação e receber as suas instruções sobre o que ele quer que se proponha ao conselho. Recebidas estas instruções, retornarão a participar no conselho e aquele que tem a presidência abrirá o debate. Os sufrágios não serão recolhidos imediatamente quando se tratar de um assunto julgado por um dos membros como sendo de alguma importância, mas esperar-se-á tanto tempo quanto o permitir a urgência da decisão a tomar. Durante o tempo em que o conselho não estiver em sessão, os conselheiros que representam cada um dos clãs poderão examinar o assunto entre si e, se lhes parecer de grande importância, consultar outros cidadãos que tenham feito parte, ou sido candidatos ao conselho. Se no momento fixado para a reunião do conselho não tiverem chegado a entender-se, o seu clã não poderá tomar parte no voto (pois cada um dos clãs só tem um voto). No caso contrário, o legista do clã apresentará ao conselho a opinião que tiver sido reconhecida como melhor e os outros clãs procederão da mesma maneira. Depois de ter ouvido todas estas opiniões e as razões que as motivam, se a maioria do conselho o julgar bom procede-se a um novo exame; a sessão será de novo suspensa por um tempo determinado, expirado o qual cada clã deverá dar a conhecer o seu parecer final. Só então, perante o conselho reunido por completo, serão recolhidos os sufrágios e a opinião que não tiver colhido pelo menos cem votos será definitivamente afastada. As outras serão transmitidas ao rei por todos os legistas pertencentes ao conselho, a fim de que ele escolha a opinião que quiser, após ter conhecimento das razões de cada partido. Os legistas regressarão em seguida ao conselho onde todos esperarão o rei, para dele saber, no momento que tiver fixado, qual das opiniões a ele transmitidas pensa necessário adotar e o que decide fazer-se.

§ 26. — Para administrar a justiça será formado outro conselho apenas de juristas, cuja função é regular os diferendos e pronunciar penas contra os delinqüentes; todavia, todas as sentenças dadas por eles devem ser aprovadas pela comissão permanente, substituta do grande conselho, que examinará se essas sentenças terão sido dadas em

conformidade com as regras do direito e com imparcialidade. Se uma das partes, aquela que tiver perdido o processo, puder demonstrar que um dos juízes se deixou corromper por um adversário, ou tinha qualquer razão para querer bem ao queixoso ou odiá-lo, ou se, enfim, as formas legais não foram observadas, o caso deverá ser inteiramente retomado. Talvez estas disposições pareçam inaceitáveis aos que, quando se trata de um caso criminal, têm o costume de estabelecer um culpado menos por argumentos do que pela tortura. Por mim, todavia, não concebo outro procedimento senão o que se acorda com o melhor governo da cidade. [6]

§ 27. — Estes juízes devem ser em grande número e em número ímpar, sessenta e um, cinqüenta e um pelo menos, e só deve ser designado um de cada clã de cidadãos, não vitaliciamente, mas de forma que haja todos os anos membros do tribunal que sejam substituídos por outros, pertencentes a outros clãs, e que tenham atingido a idade de quarenta anos.

§ 28. — Neste tribunal, nenhuma sentença deve ser tomada senão em presença de todos os juízes. Se um deles estiver afastado muito tempo por doença, ou qualquer outra causa, será preciso designar um substituto. Quando se votar, cada um dará a sua opinião, não publicamente, mas por meio de esferas.

§ 29. — Os emolumentos a pagar aos membros deste tribunal e aos da comissão permanente do grande conselho serão tomados dos bens [7] dos condenados a uma pena pecuniária. Além disso, em qualquer caso civil, deverá ser paga por aquele que tiver perdido no seu processo uma certa soma proporcional à importância do litígio, e desta soma usufruirão os dois conselhos.

§ 30. — A estes conselhos estarão subordinados, em cada cidade, outros conselhos cujos membros não serão nomeados vitaliciamente, mas parcialmente substituídos em cada ano e deverão pertencer aos clãs que habitem essa cidade. Mas não há necessidade alguma de desenvolver este ponto.

§ 31. — Em tempo de paz a milícia não receberá qualquer pagamento; em tempo de guerra receberá um soldo calculado de maneira a assegurar apenas, a cada militar, a vida cotidiana. Quanto aos comandantes e aos oficiais das coortes, não terão outra retribuição a esperar da guerra senão os despojos ganhos ao inimigo.

§ 32. — Se qualquer estrangeiro contraiu matrimônio com a filha de um cidadão, os seus filhos serão considerados cidadãos e inscritos na lista do clã a que pertence a mãe. Quanto aos que nasceram de pais estrangeiros dentro dos limites do Estado e aí tiverem sido educados, ser-lhes-á permitido comprar o direito de cidadania aos chefes de um clã [8] e serão então inscritos na lista dos membros desse clã. Nenhum prejuízo pode daí resultar para o Estado, mesmo que os chefes de clã, por avidez, tenham consentido em vender o direito de cidadania a um estrangeiro abaixo do preço fixado e aumentado

[6] Espinosa condena aqui o emprego da tortura na instrução de processos criminais, tema que retoma mais adiante. No tempo em que escrevia, era ainda uma ousadia; Glazemaker, tradutor das *Opera Posthuma* no século XVII, suprime as duas últimas frases deste parágrafo.

[7] A palavra *bens* falta no texto latino das *Opera Posthuma;* encontra-se na tradução de Glazemaker.

[8] Espinosa emprega aqui a palavra *chiliarcas.*

assim o número de cidadãos. Pelo contrário, deve-se procurar aumentar o número de cidadãos e fazer com que a população seja abundante. Quanto às pessoas não indicadas nas listas de cidadãos, é justo que, pelo menos em tempo de guerra, forneçam trabalho ou paguem um imposto para compensar a sua inação.

§ 33. — Os embaixadores que, em tempo de paz, forem enviados a outras cidades para tratar da paz ou de a manter, serão escolhidos apenas entre os nobres, e terão que prover as suas despesas com o tesouro da cidade e não com o cofre pessoal do rei.

§ 34. — As pessoas que freqüentam a corte e pertencem à casa do rei, às quais ele paga emolumentos do seu cofre pessoal, deverão ser excluídas de qualquer função ou ofício público. Digo expressamente *aqueles que o rei paga do seu cofre particular* para não incluir no número os guardas de corpo. Pois não deve haver outros guardas de corpo senão os cidadãos da própria cidade, que devem vigiar por turnos às portas do rei sem retribuição.

§ 35. — Não se deve fazer guerra senão tendo em vista a paz e, feita esta, devem ser depostas as armas. Quando as cidades são conquistadas e o inimigo vencido, é preciso pôr tais condições de paz que as cidades tomadas permaneçam sem guarnição, ou, então, é necessário conceder ao inimigo por tratado a possibilidade de as resgatar, ou (se a força da sua situação deva inspirar sempre receio) é preciso destruí-las inteiramente e transportar os habitantes para outros lugares:

§ 36. — Não será permitido ao rei tomar por mulher uma estrangeira, mas unicamente qualquer jovem escolhida na sua própria família ou na família de um cidadão; todavia, com a condição de que, se desposa a filha de um cidadão, as pessoas a ela unidas pelo sangue não poderão exercer nenhuma função pública.

§ 37. — O poder deve ser indivisível. Se, portanto, o rei engendrou vários filhos, é ao mais velho, por direito natural, que cabe suceder-lhe. É preciso nunca admitir que a realeza seja partilhada entre eles, nem que permaneça indivisa entre todos ou alguns e, menos ainda, se deve permitir que uma parte do Estado seja dada em dote a uma jovem, pois sob nenhum pretexto as jovens devem herdar do poder.

§ 38. — Se o rei morre sem deixar filhos machos, o seu parente mais próximo será herdeiro do poder, a menos que tenha desposado uma estrangeira e não queira repudiá-la.

§ 39. — Quanto aos cidadãos, é manifesto, pelo § 5 do capítulo III, que cada um deles deve obedecer a todos os mandamentos do rei, isto é, a todos os editos promulgados pelo grande conselho *(ver a propósito desta condição os §§ 18 e 19 deste capítulo),* mesmo quando os julga absurdos, o que a tal pode legitimamente ser constrangido. São estes os princípios fundamentais de um Estado monárquico, as bases sobre as quais deve ser edificado para ser estável, como demonstraremos no capítulo seguinte.

§ 40. — No que respeita à religião, os templos não devem ser construídos à custa das cidades, nem deve haver leis sobre as crenças, a não ser que sejam sediciosas e destruam os fundamentos da cidade. Aqueles a quem é dada a liberdade de praticar publica-

mente um culto religioso, edificarão templos, se o quiserem, a expensas suas. Quanto ao rei, terá na sua corte um templo seu para nele praticar a religião da sua escolha.

CAPÍTULO VII

§ 1. — Depois de ter enunciado os princípios fundamentais de um Estado monárquico, tentei demonstrá-los por ordem e, é preciso notá-lo em primeiro lugar, não é de modo algum contrário aos precedentes que as instituições estejam tão firmemente estabelecidas que o próprio rei não as possa abolir. Os reis da Pérsia eram venerados como deuses e, contudo, não tinham o poder de alterar as leis estabelecidas, como se verifica pelo *Livro de Daniel, capítulo 5.*[9] Em parte nenhuma, que eu saiba, o monarca é eleito sem que haja condições expressas impostas ao exercício do poder. Isto, na verdade, não é contrário nem à Razão, nem à obediência absoluta devida ao rei, pois os princípios fundamentais do Estado devem ser encarados como decretos eternos do rei, de tal maneira que os seus servidores, na realidade, lhe obedecem quando recusam executar as ordens dadas por ele, porque são contrárias aos princípios fundamentais do Estado. Podemos demonstrar isto claramente pelo exemplo de Ulisses. Os companheiros de Ulisses executavam as suas ordens quando, amarrado ao mastro do navio e seduzido pelo canto das sereias, ele lhes ordenava, ameaçando-os, que o libertassem. E são marca de bom espírito, dada por ele, os agradecimentos que dirigiu mais tarde aos seus companheiros por terem obedecido à sua vontade inicial. Também os reis se habituaram a dar aos juízes, como instruções, que prestem justiça sem preferências pessoais, nem sequer considerar o próprio rei se, em qualquer caso particular, ele lhes ordenasse algo contrário à lei estabelecida. Os reis, com efeito, não são deuses, mas homens que se deixam freqüentemente seduzir pelo canto das sereias. Se tudo, portanto, dependesse da vontade inconstante de um só, nada haveria de fixo. Um Estado monárquico deve, para ser estável, estar ordenado de tal forma que tudo nele seja feito apenas por decreto do rei, mas não que toda a vontade do rei tenha força de lei. *(Ver, sobre este ponto, os §§ 3, 5 e 6 do capítulo precedente.)*

§ 2. — É preciso notar, seguidamente, que, ao propor estes princípios fundamentais, é necessário tomar na maior conta as paixões às quais estão submetidos os homens; não basta demonstrar o que deveria ser feito, é preciso mostrar o que pode ser feito para que os homens, quer sejam guiados pela Razão, quer movidos pelas paixões, tenham, contudo, leis bem estabelecidas e fixas. Se os direitos garantidos pelo Estado, isto é, a liberdade pública, não têm outro apoio senão leis sem força, não somente os cidadãos não terão nenhuma segurança para as manter, tal como o demonstramos no § 3 deste capítulo, como essa liberdade estará em risco de perecer. Pois uma coisa é certa: nenhuma condição é mais miserável do que a de uma cidade — a melhor das cidades — que começa a ruir, se não cai de uma só vez, e que se precipita na servidão (ainda que isto pareça impossível) e, conseqüentemente, seria muito melhor para os súditos transferir absolutamente todo o seu direito para um só, do que estipular condições de liberdade incertas e vãs, isto é, desprovidas de valor, e preparar assim a escravidão para as gerações futuras. Mas, se demonstro que os princípios fundamentais do Estado monárquico,

[9] A passagem visada está, na realidade, no capítulo 6, versículo 16, do *Livro de Daniel.*

enunciados no capítulo precedente, são sólidos e não podem ser subvertidos senão provocando a indignação da maior parte da população armada, que graças a eles o rei e o povo usufruirão da paz e da segurança, se deduzo a minha demonstração da natureza comum, ninguém poderá duvidar que estes princípios, tal como é evidente pelo § 9 do capítulo III e os §§ 3 e 8 do precedente, são excelentes e politicamente verdadeiros. Que são bem desta natureza, é o que vou demonstrar, tão brevemente quanto possível.

§ 3. — Toda gente concorda que a função daquele que detém o poder é conhecer sempre a situação do Estado, com a condição de cuidar do bem comum e de fazer o que é útil à maior parte dos súditos. Como, por outro lado, um só homem não pode abarcar tudo com um olhar, nem ter sempre o espírito igualmente presente e empregá-lo em pensar e, freqüentemente, é impedido pela doença, a velhice e outras causas, de se ocupar dos negócios públicos, é necessário que o monarca tenha conselheiros que conheçam o estado dos negócios, que ajudem o rei com o seu conselho e freqüentemente o substituam. É assim que o Estado ou a cidade conservará uma mesma alma.

§ 4. — Mas a natureza humana é de tal modo que cada um procura sempre com o maior ardor o que lhe é útil a si mesmo, que as leis que julga mais justas são as que crê necessárias à conservação e aumento dos seus bens e que defende a causa de outrem, na medida em que pensa, através disso, tornar firme a sua própria situação. É preciso, conseqüentemente, escolher conselheiros cuja situação e interesses próprios dependam do bem-estar comum e da paz para todos e é manifesto que, se em cada tribo ou classe de cidadãos alguns são designados para fazer parte do conselho, isto será útil para a maioria dos súditos, porque disporá no conselho da maioria dos sufrágios. E ainda que este conselho composto de um tão grande número de cidadãos deva compreender, necessariamente, muitos homens incultos, é todavia certo que cada um deles, nos negócios que tenha conduzido com bastante entusiasmo, será suficientemente hábil e avisado. É por isso que, se forem apenas designados homens que, até a idade de cinqüenta anos, tenham conduzido os seus próprios negócios honrosamente, estes terão as aptidões requeridas para dar opiniões respeitantes a coisas que os tocam, sobretudo se, nos assuntos importantes, lhes é concedido tempo para reflexão. Acrescenta-se ser necessário que assembléias pouco numerosas não incluam homens incultos; pelo contrário, nestes casos, cada um procura encontrar colegas submissos, dispostos a ouvi-lo, e tal não acontece nas grandes assembléias.

§ 5. — Além disso, é certo que não há ninguém que não goste mais de governar do que ser governado; ninguém cede voluntariamente o comando a outrem, como observa Salústio no primeiro discurso por ele dirigido a César.[10] É evidente, por conseguinte, que a massa da população nunca transferiria o seu direito para um reduzido número de homens, ou para um só, se pudesse concordar consigo mesma, e se as discussões desencadeadas freqüentemente nas grandes assembléias não provocassem sedições. Assim, a massa da população nunca transferirá livremente para um rei senão o que lhe é absolutamente impossível guardar em seu poder, isto é, o direito de pôr fim às discussões e tomar uma decisão rápida. Se acontece, com efeito, que se elege um rei por causa da guerra, por os reis fazerem a guerra com maior êxito, isso é na realidade errado, visto que, para fazer

[10] Espinosa refere aqui uma carta de *República ordinanda,* que no século XVII se atribuía habitualmente a Salústio, e está incluída na edição das obras deste autor publicadas em Leyden, em 1665.

a guerra com mais felicidade, se consente a servidão na paz, admitindo que a paz reine num Estado onde o poder soberano foi confiado a um só unicamente por causa da guerra e porque o chefe demonstra, principalmente na guerra, o seu valor e o que nele há que a todos aproveita, enquanto que um Estado democrático tem sobretudo de notável que o seu valor é bastante maior em tempo de paz que em tempo de guerra. Mas, seja qual for a razão pela qual um rei é eleito, ele não pode sozinho, como já dissemos, saber o que é útil ao Estado e, como demonstramos no parágrafo precedente, é necessário que tenha como conselheiros um número bastante grande de cidadãos. Como não podemos conceber que, surgindo um problema, haja uma solução que escape a um tão grande número de homens, deduz-se que, além das opiniões transmitidas ao rei, não se pode conceber nenhuma de natureza a assegurar a salvaguarda do povo. E assim como o bem-estar do povo é a lei suprema, isto é, o mais alto direito do rei, vê-se que o direito do rei é escolher uma das opiniões apresentadas no conselho, mas não decidir algo contra o pensamento de todo o conselho, nem emitir ele próprio uma opinião *(ver o § 25 do capítulo precedente)*. Mas, se todas as opiniões apresentadas no conselho fossem submetidas ao rei, poderia acontecer que o rei desse sempre vantagem às pequenas cidades, dispondo dum reduzido número de sufrágios. Ainda que, com efeito, legalmente as opiniões devam ser comunicadas sem os nomes dos seus defensores, nunca se poderá evitar, apesar das precauções tomadas, que haja fugas. É preciso, portanto, decidir, conseqüentemente, que a opinião que não tiver obtido pelo menos cem sufrágios será tida como nula e as cidades mais importantes deverão defender esta regra de direito com todas as suas forças.

§ 6. — Se eu não me preocupasse com ser breve demonstraria aqui as outras grandes vantagens deste conselho; indicarei uma única que me parece ser da mais alta importância. Nada excita mais a virtude do que a esperança a todos permitida de atingir as maiores honras, pois todos somos movidos principalmente pelo amor da glória, tal como o demonstrarei na minha *Ética.*

§ 7. — Não se pode contestar que a maioria deste conselho nunca terá o desejo de fazer a guerra mas, pelo contrário, terá um grande zelo pela paz e preferi-la-á sempre. Com efeito, além de se temer sempre que a guerra provoque a perda dos bens e da liberdade, ela exige novas despesas e os membros do conselho sabem que os filhos e próximos, ocupados com os seus próprios negócios, serão obrigados a aplicar-se ao ofício das armas e partir para combate, o que nada lhes trará senão cicatrizes gratuitas. Eu disse, com efeito, no § 31 do capítulo precedente, que nenhum soldo poderá ser dado aos homens da milícia e, no § 11 do mesmo capítulo, disse que esta milícia só deve ser formada por cidadãos.

§ 8. — Uma outra disposição de grande importância contribui para a paz e a concórdia: é que nenhum cidadão possua bens fixos *(ver o § 12 do capítulo precedente).* Donde se segue que na guerra o perigo é mais ou menos o mesmo para todos: todos, com efeito, se entregarão ao comércio, esperando-o lucrativo, ou emprestarão uns aos outros, sobretudo se, como outrora entre os atenienses, houver uma lei que proíba emprestar dinheiro a outros que não os habitantes da cidade. Desta maneira, os negócios tratados estarão todos ligados uns aos outros, e serão precisas as mesmas medidas para que possam prosperar; os membros do conselho terão na maioria interesses concordantes e, com respeito às artes da paz, um mesmo pensamento, pois, como dissemos no § 4 deste capítulo, cada um defende a causa de outrem na medida em que crê assim consolidar a própria situação.

§ 9. — Não há dúvida de que ninguém conceberá jamais o pensamento de corromper o conselho com presentes. Pois se entre um tão grande número de homens houvesse um ou dois capazes de se deixar conquistar, esta fraqueza não teria conseqüências, visto que, como dissemos, uma opinião que não reúna pelo menos cem sufrágios é afastada.

§ 10. — Que por maior que for o número de membros do conselho, uma vez estabelecido, não possa ser reduzido o seu número, é o que veremos sem esforço, se considerarmos as paixões comuns aos homens. Todos são sensíveis à glória e não há ninguém que, saudável, não espere prolongar a vida até a velhice. Se, portanto, fizermos o cálculo dos que efetivamente atingiram os cinqüenta e os sessenta anos e tomarmos em conta o grande número de membros do conselho a eleger todos os anos, veremos que, entre os que estão sob as armas, quase não há um único que não possa esperar elevar-se a tal dignidade. Conseqüentemente, todos defenderão tanto quanto puderem uma regra que serve a sua ambição. É preciso observar, com efeito, que é fácil opor-se à corrupção quando esta não se infiltra pouco a pouco; por outro lado, é mais fácil conseguir, porque excita menos inveja, que em cada clã seja eleito um número mínimo de cidadãos, e não que esta redução afete apenas um pequeno número de clãs, e que este ou aquele sejam excluídos; portanto *(§ 15 do capítulo precedente)* o número dos conselheiros não pode ser diminuído senão de um terço, um quarto ou um quinto. Tal modificação é importante e contrária ao curso comum das coisas. Não é de recear também que haja atraso ou negligência nas eleições, pois que, em semelhante caso, o próprio conselho resolve a situação *(ver o § 15 do capítulo precedente).*

§ 11. — O rei, portanto, quer porque receie a massa da população ou queira a adesão da maioria dos cidadãos armados, quer porque, por generosidade, tenha em vista o bem público, dará força de lei à opinião que obtiver a maioria dos sufrágios, isto é *(§ 7 deste capítulo),* a que mais conforme seja com o interesse majoritário, e esforçar-se-á por aliar, tanto quanto possível, os dissidentes, de forma a ser seguido por todos. Empregará toda a sua força nesta tarefa, a fim de que as populações conheçam por experiência, em tempo de paz como em tempo de guerra, que serviço podem esperar dele, e apenas dele. Será, portanto, mais senhor de si mesmo e o seu poder tanto maior quanto maior for o seu cuidado do bem comum.

§ 12. — O rei sozinho não pode efetivamente manter todos os cidadãos sob o medo; se o seu poder, como dissemos, assenta no número de soldados e, mais ainda, no seu valor e fidelidade, tal fidelidade é sempre constante quando estão ligados por uma necessidade comum, seja ou não honrosa. Daí o costume que têm os reis de usar mais de estimulantes que de constrangimento em relação aos soldados, de ser mais indulgentes relativamente aos seus vícios que às virtudes e, na maior parte do tempo, de procurar, para dominar os melhores, os homens preguiçosos e corrompidos, de os *distinguir*, de lhes conceder dinheiro e favores, de lhes apertar a mão, de os afagar e, por desejo de dominar, de multiplicar os sinais de servilismo. Portanto, para que os cidadãos sejam colocados em primeiro lugar pelo rei, e para que se mantenham tão senhores de si mesmos quanto lhes permite o estado civil, ou a eqüidade, é necessário que a força armada seja composta apenas por eles e que sejam só eles a entrar nos conselhos. Pelo contrário, ficarão inteiramente subjugados e serão estabelecidos princípios de guerra perpétua logo que se permita a introdução de soldados mercenários cujo ofício é a guerra e cuja força aumenta na discórdia e nas sedições.

§ 13. — Porque é necessário que os conselheiros do rei não sejam eleitos vitaliciamente, mas por três, quatro, ou cinco anos no máximo, é o que ressalta claramente tanto do § 10 deste capítulo quanto do que dissemos no § 9 do mesmo. Se fossem eleitos por toda a vida, em primeiro lugar a maior parte dos cidadãos não teria qualquer esperança de atingir tal honra e haveria assim grande rivalidade entre os cidadãos, donde resultariam ódios, protestos e finalmente sedições, que na verdade o rei, ávido de dominar, veria sem desprezar; além disso, os conselheiros em exercício, não tendo já sucessores a recear, tomariam todas as liberdades e o rei não se lhes oporia. Pois quanto mais mal vistos fossem pelos cidadãos, mais se apertariam em torno do rei e maior inclinação teriam para o adular. E mesmo um período de cinco anos parece já demasiado, pois, durante este lapso de tempo não é impossível que uma grande parte do conselho (por numeroso que seja) se deixe conquistar por presentes ou favores e, por esta razão, seria mais seguro que todos os anos dois de cada clã se retirem e sejam substituídos por outros (já que, pelo menos, cada clã deve ter cinco representantes no conselho); no ano em que uma personalidade pertencente a um dos clãs se retirasse, nomear-se-ia outra em seu lugar.

§ 14. — Em nenhuma outra cidade, senão na que estiver assim organizada, o rei pode esperar mais segurança. Além de que, com efeito, um rei que os seus próprios soldados já não querem defender cedo perece, pois é certo que um rei está exposto aos maiores perigos, através daqueles que dele estão mais próximos. Quanto menor, portanto, for o número dos conselheiros e mais poderosos forem, por conseqüência, maior será para o rei o perigo de eles transferirem o poder para outro. Nada atemorizou tanto Davi quanto ver o seu conselheiro Aquitofel tomar partido por Absalão. Acresce que, se todo o poder fosse dado absolutamente a um só, seria bem mais fácil transferi-lo para outro. Dois manipulários tentaram colocar à frente do Império Romano um novo imperador e conseguiram-no (Tácito, *Histórias,* Livro I).[11] Passo em silêncio os artifícios e as tricas dos conselheiros, contra os quais os reis se devem precaver, para não serem sacrificados à inveja; tais coisas são bastante conhecidas e quem ler as narrações dos historiadores não pode ignorá-las. A lealdade dos conselheiros causou freqüentemente a sua perda e, se querem defender-se, devem ser astuciosos, não fiéis. Se, todavia, os conselheiros são demasiado numerosos para poderem concordar numa intenção criminosa, se estão todos ao mesmo nível e não permanecem em funções senão quatro, nunca poderão ameaçar o rei com perigo verdadeiro, a menos que este tente roubar-lhes a liberdade, o que seria um atentado contra todos os cidadãos.[12] Tal como observa Ant. Perez[13] com grande razão, nada é mais perigoso para o príncipe do que querer estabelecer um poder absoluto, odioso para os súditos e contrário a todas as leis divinas e humanas, como o demonstram inúmeros exemplos.

§ 15. — Os outros princípios que expusemos no capítulo precedente são, como o faremos ver no devido lugar, de natureza a gerar para o rei uma grande segurança quanto ao seu poder e, para os cidadãos, a manutenção da liberdade e da paz. Quis demonstrar em primeiro lugar as verdades que respeitam ao conselho supremo porque são as que têm mais peso; agora vou estabelecer as outras na ordem em que as enunciei.

[11] A passagem referida de Tácito encontra-se no capítulo 5 do livro I.

[12] Alusão provável à maneira como Guilherme II de Nassau conseguiu tomar o poder nas Províncias Unidas.

[13] O trabalho de Perez, aqui referido, foi publicado em Amsterdam, em 1657, sob o título de *Jus Publicum.*

§ 16. — Está fora de dúvida que os cidadãos são tanto mais poderosos e, conseqüentemente, tanto mais senhores de si mesmos quanto maiores e mais fortes cidades têm; quanto mais seguro é efetivamente o lugar que habitam, melhor podem preservar as suas liberdades contra um inimigo exterior e menos têm a recear de um inimigo do interior. É também certo que os homens cuidam mais da sua segurança quanto mais poderosos são pelas suas riquezas. Se as cidades têm necessidade, para se manter, de um poder que não seja o seu próprio, não haverá igualdade de direito entre elas e o detentor desse poder; ficarão na dependência deste último, na medida em que têm necessidade do poder. Pois o direito, como demonstramos no capítulo II, mede-se unicamente através do poderio.

§ 17. — É por esta mesma razão, para que os cidadãos permaneçam senhores de si próprios e preservem a sua liberdade, que a força armada deve ser composta apenas por cidadãos e por todos sem exceção. Um homem armado, com efeito, é mais senhor de si mesmo do que um homem desarmado *(ver o § 12 deste capítulo)* e os cidadãos transferem absolutamente o seu direito a um outro e entregam-se inteiramente à sua lealdade quando lhe deixam as suas armas e lhe confiam a defesa das cidades. A isto junta-se a avidez humana, móbil da maioria dos homens: não pode acontecer que um soldado auxiliar seja contratado sem grande preço e os cidadãos terão dificuldade em suportar o encargo de um exército em descanso. Todos os que leram as narrativas dos historiadores, quer profanos, quer sagrados, sabem que não se deve nomear por mais de um ano o chefe do exército ou de uma parte notável do exército, salvo necessidade absoluta. E a razão nada ensina mais claramente. Certamente dispõe inteiramente da força do Estado aquele a quem se dá o tempo de adquirir a glória militar, de erguer o seu próprio nome acima do rei, de ligar a si o exército por meio de benevolências, liberalidades e por outros procedimentos habituais aos generais que procuram escravizar os outros e estabelecer o seu próprio domínio. Enfim, acrescentarei que, para dar mais segurança a todo o Estado, os grandes chefes deverão ser escolhidos entre os conselheiros do rei, ou aqueles que tiverem exercido estas funções, isto é, entre os homens chegados a uma idade em que, quase sempre, se prefere uma ordem de coisas antiga e segura a uma ordem nova e perigosa.

§ 18. — Disse que os cidadãos deviam estar divididos em clãs e que cada um deles devia nomear o mesmo número de conselheiros, a fim de que as cidades mais importantes tenham mais representantes, sendo o número de cidadãos maior, e possam, como é justo, dispor cada vez de mais votos. Pois a capacidade de comando e, conseqüentemente, o direito devem medir-se pelo número. Não creio que se possa encontrar um melhor meio de conservar a igualdade entre os cidadãos; todos, com efeito, estão dispostos a ligar-se aos da sua raça e a distinguir-se dos outros pela sua origem.

§ 19. — No estado natural não há nada que cada um menos possa defender e de que menos possa assegurar a possessão do que o solo e tudo o que a ele se liga, isto porque não se pode transportar nem esconder. O solo, portanto, e tudo o que está ligado ao solo, nas condições que acabam de ser indicadas, é acima de tudo propriedade da cidade, isto é, propriedade daqueles que, unindo as suas forças, podem defendê-lo, ou daquele que tem esse poder porque lhe foi transferido por um acordo comum. Por conseqüência, o solo e o que está ligado ao solo devem ter aos olhos dos cidadãos um preço que se mede pela necessidade em que se encontram de dispor deles para terem um lugar onde se *fixar* e poderem defender os seus direitos comuns, isto é, a sua liberdade. Demonstramos

aliás, que vantagens é necessário que a cidade tire desta propriedade em comum no § 8 deste capítulo.

§ 20. — Para que os cidadãos sejam iguais tanto quanto possível, é preciso que sejam considerados nobres apenas os descendentes do rei. Mas se fosse permitido a todos os descendentes do rei tomar mulher e procriar filhos, com o decorrer do tempo o seu número iria sempre crescendo e eles seriam para o rei e para todos, não só um encargo, mas um perigo dos mais temíveis. Com efeito, os homens que vivem na ociosidade premeditam geralmente crimes. Daí a conseqüência que a existência dos nobres é para o rei uma razão muito poderosa para fazer a guerra: os reis tiram mais segurança e sossego quando há abundância de nobres, como da guerra tiram, que da paz. Mas abandono aqui este assunto suficientemente conhecido, que aliás tratei nos §§ de 15 a 27 do capítulo precedente: os pontos principais estão demonstrados no presente capítulo e os outros são por si mesmos manifestos.

§ 21. — Também é conhecido por todos que os juízes devem ser suficientemente numerosos para que um particular não possa conquistar com presentes a maioria deles, que eles devem exprimir a sua opinião, não publicamente, mas por escrutínio secreto, e que lhes é devida uma remuneração pelos seus serviços. Porém, o costume é atribuir-lhes uma remuneração anual, donde resulta que não põem pressa alguma em terminar os processos e que freqüentemente os debates nunca acabam. Além disso, quando a confiscação dos bens pelo Estado serve para aumentar os recursos dos reis, *não é o direito e a virtude que importam, mas a grandeza das riquezas; multiplicam-se, então, as delações e os mais ricos tornam-se presa, abuso grave e intolerável que as necessidades militares desculpam, mas que subsiste mesmo na paz.*[14] Por outro lado, a avidez dos juízes nomeados por dois ou três anos é moderada pelo receio que têm dos seus sucessores, para já não falar do fato de que os juízes não podem possuir bens fixos mas devem, para aumentar os haveres, confiar o seu dinheiro a concidadãos e são obrigados, assim, mais a cuidar deles do que a estender-lhes armadilhas, sobretudo se forem numerosos.

§ 22. — Dissemos que era necessário não dar qualquer retribuição à milícia: a mais alta recompensa da milícia é a liberdade. No estado natural cada um procura defender-se tanto quanto pode apenas por causa da liberdade e não espera da sua coragem na guerra outra recompensa senão ser dono de si mesmo; no estado civil, o conjunto dos cidadãos deve, portanto, ser considerado como um só homem no estado natural, e enquanto os cidadãos defendem este estado civil pelas armas é a si próprios que defendem e de si próprios que cuidam. Os conselheiros, os juízes, os magistrados, trabalham para os outros mais do que para si mesmos, e é por isso que é justo conceder-lhes uma retribuição. Acrescentamos que na guerra não pode haver aguilhão para a vitória mais honroso e maior do que a visão da liberdade. Se, pelo contrário, apenas uma parte dos cidadãos fosse designada para a milícia, o que tornaria necessária a atribuição aos militares de um soldo, o rei distingui-los-ia inevitavelmente dos outros *(demonstramo-lo no § 12 deste capítulo),* isto é, colocaria em primeiro lugar os homens versados apenas nas artes da guerra e que na paz são corrompidos pela ociosidade e, por motivo da insufi-

[14] Espinosa, que, no *Tratado Político,* mais ainda que nos seus outros trabalhos, utiliza, tão freqüentemente, maneiras de se exprimir de Tácito, cita-o aqui textualmente. Ver *Histórias,* II, 84.

ciência dos seus recursos, não pensam senão em rapinas, discórdias civis e na guerra. Podemos, portanto, afirmar que a monarquia seria nestas condições, na realidade, um estado de guerra, que apenas os militares nele gozariam de liberdade e que os outros seriam escravos.

§ 23. — Creio ser evidente o que foi dito no § 32 do artigo precedente, sobre a admissão de estrangeiros no número de cidadãos. Penso, além disso, que ninguém duvida de que aqueles que são próximos do rei pelo sangue devem ser mantidos longe dele e afastados dos negócios, não da guerra, mas da paz. É uma honra para eles e uma tranqüilidade para o Estado. Mesmo isto, todavia, não pareceu suficiente aos déspotas turcos, para quem é coisa sagrada matar os irmãos. Nada de espantoso nisto; quanto mais absoluto é o direito transferido ao monarca, mais facilmente *(demonstramo-lo no § 14 deste capítulo)* este direito pode passar para um outro. Não há dúvida, em contrapartida, que na monarquia, tal como a concebemos, onde não há soldados mercenários, existem, para salvaguarda do rei, seguranças suficientes.

§ 24. — Sobre os princípios enunciados nos §§ 34 e 35 do capítulo precedente, não pode haver contestação. É fácil demonstrar que o rei não deve fazer sua mulher uma estrangeira. Além de que duas cidades, mesmo ligadas entre si por um tratado, estão todavia em estado de hostilidade uma em relação à outra *(§ 14 do capítulo III)*, deve recear-se sobretudo que o rei seja levado à guerra por um interesse de família. Como as discussões e as querelas têm por origem principal esta espécie de sociedade que é o matrimônio e os conflitos entre duas cidades terminam quase sempre pela guerra, deduz-se que um Estado corre para a sua perda quando contrai com outro uma união estreita. Um grande exemplo deste mal lê-se na Escritura: quando da morte de Salomão, que tomara por mulher a filha do rei do Egito, o seu filho Roboão teve que sustentar uma guerra muito infeliz contra Susac, rei do Egito, pelo qual foi inteiramente vencido. O casamento de Luís XIV, rei de França, com a filha de Filipe IV, foi a origem de uma nova guerra e encontra-se nas narrativas dos historiadores um grande número de outros exemplos.

§ 25. — A forma do Estado deve permanecer a mesma e, por conseqüência, o rei deve ser único, sempre do mesmo sexo, e o poder deve ser indivisível. Quanto ao que eu disse, que o filho mais velho do rei lhe devia suceder, ou, se não tem filhos, o mais próximo parente do rei, é o que se deduz claramente, tanto do § 13 do capítulo precedente quanto da consideração de que a eleição do rei, desejada pela massa, deveria ser eterna se fosse possível. De outro modo, acontecerá necessariamente que o poder soberano passe à massa da população, modificação que é a maior possível e, por isso, muito perigosa. Quanto àqueles que julgam que o rei, porque é o senhor do Estado e porque tem sobre ele um direito absoluto, pode transmitir o poder a quem lhe agrade e escolher quem quiser para sucessor, e que, portanto, o seu filho seria por direito o herdeiro do poder, enganam-se com certeza. A vontade do rei não tem força de lei senão enquanto ele possui o gládio da cidade, pois o direito de comando mede-se apenas pela capacidade do poder. O rei pode, portanto, na verdade abdicar, mas não transmitir o seu poder a outro, senão com o consentimento da população ou da sua maior parte. Para melhor entender este ponto é preciso observar que os filhos herdam dos pais, não em virtude do direito natural, mas em virtude do direito civil. Com efeito, só a cidade pode fazer com que cada um seja dono de certos bens; é por isso que, pelo mesmo poder, isto é, em virtude do direito civil que permite a alguém dispor consoante a sua vontade dos seus bens, acontece que,

morto este alguém, tanto quanto a cidade subsiste, a sua vontade permanece. Desta maneira, cada um no estado civil conserva após a morte o direito que tinha, enquanto vivo, de dispor dos seus bens, mas isto, não pelo seu próprio poder, mas pelo da cidade, que é eterno. A condição do rei é inteiramente diferente: a vontade do rei é a lei da cidade, e o rei é a própria cidade. Quando o rei morre, a cidade morre também de certa maneira e, por conseguinte, o poder soberano retorna naturalmente à massa da população que tem o direito de estabelecer leis novas e de revogar as antigas. Vê-se, assim, que o rei não tem sucessor de direito senão aquele que a população quer, ou, numa teocracia tal como outrora a cidade dos hebreus, aquele que Deus designa por meio de um profeta. Poderíamos ainda deduzir isto do fato de que o gládio do rei, isto é, o seu direito, é, na realidade, a vontade da população, ou da sua maior parte. E, ainda, que os homens dotados da Razão nunca abandonam o seu direito a tal ponto que deixem de ser homens e se tornem semelhantes a gado. Mas não há necessidade alguma de desenvolver mais estas considerações.

§ 26. — Ninguém pode transferir para outro o direito de ter uma religião, isto é, de venerar Deus. Mas já tratamos amplamente deste ponto nos dois últimos capítulos do *Tratado Teológico-Político,* e é inútil voltar aqui ao assunto. Penso ter demonstrado bastante claramente, ainda que brevemente, os princípios fundamentais da melhor monarquia. Quanto ao acordo destes princípios entre si, ou à conformidade do Estado consigo mesmo, quem quiser examinar estes princípios com alguma atenção, convencer-se-á da sua coerência. Não me falta senão advertir que estou a conceber aqui uma monarquia instituída por uma população livre, e que só para uso desta população são tais princípios; uma população habituada a uma outra forma de poder não poderá, sem grande risco de agitação, pôr em causa as próprias bases de todo o Estado e alterar toda a sua estrutura.

§ 27. — Talvez este escrito seja acolhido pelo riso daqueles que restringem à plebe os vícios inerentes a todos os mortais: que na plebe não há medida; que é temível se não teme; que é um escravo humilde ou uma dominadora soberba; que não há, para ela, verdade; que é incapaz de julgar, etc. A Natureza, digo eu, é a mesma para todos e comum a todos. Mas nós deixamo-nos enganar pelo poder e o requinte. Daí esta conseqüência: agindo dois homens da mesma maneira, dizemos que o que era permitido a um, não o era a outro; os atos não são diferentes, mas os agentes o são. A soberba é natural no homem. Uma nomeação por um ano basta para orgulhar os homens; que acontecerá com os nobres, que pretendem honras perpétuas? Mas a sua arrogância reveste-se de fausto, de luxo, de prodigalidade, de um certo conjunto de vícios, de uma espécie de sábio despropósito e de uma elegante imoralidade, tal como de outros vícios que, considerados separadamente, surgem em todo o seu aspecto odioso e na sua ignomínia, parecendo às pessoas ignorantes e de parco juízo ter um certo brilho. É no vulgar, em geral, que não há medida; é temível quando não teme; a escravidão e a liberdade dificilmente se casam. Não é de admirar, enfim, que para a plebe não haja verdade e que ela não tenha capacidade de juízo, visto que os maiores negócios do Estado são tratados fora dela e que ela não tem qualquer meio de saber nada, à parte alguns indícios que é impossível dissimular. É coisa rara, com efeito, ser capaz de prorrogar os juízos. Portanto, querer tratar de todos os negócios com desconhecimento dos cidadãos e pedir ao mesmo tempo que estes não estabeleçam sobre eles falsos juízos, que não interpretem erradamente os acontecimentos, é pura loucura. Se a plebe fosse capaz de se moderar, de prorrogar os seus juízos

sobre as coisas que conhece muito pouco, e de julgar retamente sobre os indícios pouco numerosos que possui, mereceria mais governar do que ser governada. Mas, dissemo-lo já, a Natureza é sempre a mesma. São todos os homens que a dominação orgulha que são temíveis quando não temem; em toda parte é deformada por aqueles que estão irritados ou culpados, sobretudo quando o poder pertence a um só ou a um pequeno número e quando nos processos se respeita mais, não o reto nem o verdadeiro, mas a grandeza das riquezas.

§ 28. — Os militares estipendiados, isto é, obrigados à disciplina, sabendo suportar o frio e a fome, habituaram-se a desprezar a multidão dos cidadãos, muito inferior a eles quando se trata de ir ao assalto ou combater em campo aberto. Mas, que esta inferioridade seja uma infelicidade para o Estado ou uma causa de fragilidade, ninguém com a alma sã o afirmará. Pelo contrário, quem julgar com eqüidade reconhecerá que o Estado mais sólido é aquele que pode defender os seus bens, e não ambicionar os bens alheios, porque se esforçará por todos os meios por evitar a guerra e manter a paz.

§ 29. — Reconheço, aliás, que não é muito possível manter secretos os desígnios de semelhante Estado. Mas todos devem reconhecer comigo que mais vale que o inimigo conheça os desígnios honestos de um Estado do que permaneçam ocultos aos cidadãos os maus desígnios de um déspota. Os que podem tratar secretamente dos negócios do Estado têm-no inteiramente em seu poder e, em tempo de paz, estendem armadilhas aos cidadãos, como as estendem ao inimigo em tempo de guerra. Que o silêncio seja freqüentemente útil ao Estado, ninguém o pode negar; mas ninguém provará também que o Estado não pobe subsistir sem o segredo. Entregar a alguém sem reserva a coisa pública e preservar a liberdade é completamente impossível, e é loucura querer evitar um mal ligeiro para admitir um grande mal. O mote daqueles que ambicionam o poder absoluto foi sempre que é do interesse da cidade que os seus negócios sejam tratados secretamente, e outras sentenças do mesmo gênero. Quanto mais estas se cobrem com o pretexto da utilidade, mais perigosamente tendem a estabelecer a escravidão.

§ 30. — Apesar de que nenhum Estado, que eu saiba, tenha tido as instituições aqui expostas, poderíamos demonstrar, mesmo pela experiência, que esta forma da monarquia é a melhor, se quisermos considerar as causas que asseguraram a conservação de um Estado não bárbaro e as que levaram à sua queda. Mas não poderia fazer isto sem infligir um grande aborrecimento ao leitor. Citarei, portanto, um único exemplo, na minha opinião digno de memória: o Estado dos aragoneses, que foram fidelíssimos ao rei e mantiveram sem violação as instituições do reino. Depois de se terem libertado do jugo dos mouros, decidiram eleger um rei; todavia, não estando de acordo entre eles sobre as condições a estabelecer, resolveram consultar a este respeito o Soberano Pontífice Romano. Este último, representando no caso o papel de vigário de Cristo, reprovou *quererem* obstinadamente um rei sem tomar em consideração o exemplo dos hebreus. Se, todavia, se recusassem a mudar de opinião, aconselhou-os a não eleger rei sem terem estabelecido regras justas de acordo com o caráter da raça e, em primeiro lugar, a criar um conselho supremo que pudesse opor-se ao rei, como os foros em Esparta, e que tivesse o direito absoluto de regular os litígios que pudessem surgir entre o rei e os cidadãos. Seguiram este conselho, instituíram as leis que lhes pareceram mais justas e cujo intérprete supremo não era o rei, mas o conselho chamado dos Dezessete, cujo presidente usava o nome de *Justizia*. Este presidente *Justizia*, portanto, e os dezessete nomeados vitaliciamente,

não por sufrágios, mas pela sorte, tiveram o direito absoluto de revogar e anular todas as sentenças dadas contra qualquer cidadão por outros conselhos civis e eclesiásticos, ou pelo próprio rei, de tal modo que qualquer cidadão podia chamar o rei perante este tribunal. Os aragoneses tinham, além disso, outrora, o direito de eleger o rei e de o depor. Mas depois de muitos anos o rei Dom Pedro, cognominado Punhal, através de intrigas, liberalidades, promessas, obteve finalmente que este direito fosse abolido (logo que o obteve, amputou-se ou, o que me parece mais provável, feriu-se na mão com um punhal, dizendo que não era permitido aos súditos eleger um rei sem derramar o sangue real). Com esta condição, todavia, os cidadãos poderiam, em qualquer altura, tomar as armas contra quem quisessem, pela violência usurpar o poder em seu detrimento, contra o próprio rei ou o príncipe herdeiro, se tentassem semelhante usurpação. Estipulando esta condição, pode dizer-se menos que aboliram do que corrigiram o direito anterior. Pois, como demonstramos nos §§ 5 e 6 do capítulo IV, é pelo direito de guerra, não pelo direito civil, que o rei pode ser privado do seu poder; à sua violência os súditos não podem resistir senão pela violência. Outras condições ainda, além desta, foram estipuladas. Defendidos por estas regras, instituídas por consenso comum, não tiveram que suportar durante um tempo incrível nenhuma violação e a fidelidade dos súditos ao rei, como a do rei aos súditos, nunca se desmentiu. Mas quando Fernando, o primeiro, que foi chamado rei católico, se tornou herdeiro do reino de Castela, esta liberdade dos aragoneses foi vista com muito maus olhos pelos castelhanos, que não cessavam de pedir a Fernando para abolir esses direitos. Mas ele, que não estava ainda habituado ao poder absoluto, nada ousou tentar e respondeu aos conselheiros: *Além de que aceitei reinar sobre os aragoneses em condições que conheci e que, através dos mais solenes juramentos, prometi manter, e além de que é indigno de um homem faltar à fé jurada, tenho a idéia de que o meu reinado será estável tanto tempo quanto os súditos gozarem duma igual segurança e houver equilíbrio entre o rei e os súditos. Se uma das duas partes, pelo contrário, se torna mais poderosa, a outra, tornada mais fraca, não somente não poderá recuperar a igualdade, mas esforçar-se-á por fazer pagar à outra parte o mal sofrido e seguir-se-ia a ruína de uma das duas ou das duas ao mesmo tempo.* Eu não conseguiria admirar suficientemente estas palavras se elas tivessem sido ditas por um rei habituado a reinar sobre escravos, não sobre homens livres. Os aragoneses conservaram, portanto, as suas liberdades após Fernando, já não em virtude de um direito, mas por graça de reis poderosos, até Filipe II. Este último oprimiu-os, na verdade com mais êxito, mas com tanta crueldade quanto às Províncias Unidas. E ainda que Filipe III tenha parecido restabelecer a antiga ordem, os aragoneses, na maioria submetidos aos poderosos pela cupidez (é loucura expor a carne nua à espora), os outros, pelo terror, nada guardaram senão vãs fórmulas de liberdade e ilusórias cerimônias.

§ 31. — A nossa conclusão será, portanto, de que o povo pode conservar sob um rei uma ampla liberdade, desde que o poder do rei tenha por medida o poder do próprio povo e não tenha outra proteção senão o povo. É a única regra que segui ao definir os princípios fundamentais do Estado monárquico.

CAPÍTULO VIII

Que o Estado aristocrático deve compreender um grande número de patrícios; da sua superioridade; donde se aproxima mais do que o monárquico do Estado absoluto e por esta razão convém à manutenção da liberdade.

§ 1. — Tratamos até aqui do Estado monárquico. Vamos agora dizer como deve ser instituído um Estado aristocrático para poder manter-se. Chamamos-lhe aristocrático porque o poder pertence não a um só, mas a alguns, escolhidos na massa da população e a quem, seguidamente, chamaremos patrícios. Digo expressamente *escolhidos* porque aí reside a principal diferença entre Estado aristocrático e Estado democrático. No Estado aristocrático o direito de tomar parte do governo depende apenas da escolha, enquanto que numa democracia é um direito que se tem de nascença ou que vem da sorte (como, em lugar próprio, diremos). E assim, mesmo quando num Estado o povo inteiro seja admitido no patriciado, visto que não se trata de um direito hereditário nem de um direito que se transmite a outros em virtude de qualquer lei geral, o Estado permanece aristocrático, pois ninguém é admitido no número dos patrícios senão em virtude de uma escolha expressa. Ora, se os patrícios fossem apenas dois, um deles esforçar-se-ia por ser mais poderoso que o outro, e o Estado, em virtude do excessivo poder de qualquer deles, ficaria dividido em duas partes, ou três, ou quatro, ou cinco, se os que possuíssem o poder fossem quatro ou cinco. Mas as partes seriam tanto mais fracas quanto o número dos compartilhantes fosse maior. Donde se segue que num Estado aristocrático, para que seja estável, é preciso um número mínimo de patrícios, número a determinar tendo em conta, necessariamente, a grandeza do Estado.

§ 2. — Suponhamos, então, que num Estado de medíocre grandeza haja cem homens superiores aos outros, aos quais todo o poder é entregue e a quem cabe, por conseqüência, eleger, quando um deles morre, o colega no patriciado. Quererão por todos os meios fazer com que os filhos ou parentes lhes sucedam; o poder pertencerá, portanto, sempre àqueles que, por sorte feliz, são filhos ou parentes de patrícios. Ora, em cem homens que por fortuna atingiram as honras, encontram-se com dificuldade três homens de valor, eminentes pelo talento e lucidez de espírito. Acontecerá, então, que o poder pertencerá, não a cem pessoas, mas a três que, superiores em vigor de espírito, conseguirão tudo para si, e cada um deles, em virtude da ambição natural ao homem, poderá abrir caminho para a monarquia. Assim, se o nosso cálculo é justo, é necessário, num Estado cuja grandeza exige pelo menos cem homens superiores, que o número de patrícios seja de cinco mil no mínimo. Desta maneira com efeito, nunca se deixará de encontrar cem homens eminentes pelo espírito, supondo que, em cinqüenta que disputam as honras e as obtêm, haja sempre um que não cede perante os melhores, além de que outros imitarão as virtudes dos melhores e, por conseqüência, serão igualmente dignos de governar.

§ 3. — É habitual que os patrícios sejam todos da mesma cidade que é a capital do Estado e dêem, assim, o seu nome à cidade ou à República, tal como foi o caso para Roma outrora e é hoje para Veneza, Gênova, etc. A República da Holanda, pelo contrário, tira o seu nome da província inteira e, daí, para os súditos deste Estado, uma liberdade maior. Antes de poder determinar os princípios fundamentais sobre *os quais deve* assentar um Estado aristocrático, é preciso notar a diferença que há entre um poder transferido para um só e o que é entregue a uma assembléia bastante numerosa. Esta diferença é muito grande. Em primeiro lugar, com efeito, o poder de um só é bem incapaz de bastar para a manutenção de todo o Estado, como dissemos no § 1 do capítulo precedente. Não se pode, sem manifesto absurdo, dizer o mesmo de uma assembléia, desde que seja bastante numerosa: com efeito, quem diz que uma assembléia é bastante numerosa afirma, assim, que essa assembléia é capaz de manter o Estado. Um rei, portanto, tem uma necessidade absoluta de conselheiros; uma assembléia não tem, de forma nenhuma,

essa necessidade. Além disso, os reis são mortais e as assembléias perpetuam-se indefinidamente; portanto, o poder de uma assembléia permanece constante. Em quarto lugar, a vontade de um homem é variável e incerta e, por essa razão, numa monarquia, qualquer lei é bem uma vontade expressa do rei (vimo-lo no § 1 do capítulo precedente), mas qualquer vontade do rei não deve ter força de lei; não se pode dizer isto de uma assembléia suficientemente numerosa. Com efeito, visto que a assembléia (acabamos de o demonstrar) não tem nenhuma necessidade de conselheiros, é preciso necessariamente que qualquer vontade expressa por ela tenha força de lei. Concluímos, portanto, que o poder conferido a uma assembléia suficientemente numerosa é absoluto, ou aproxima-se muito desta condição. Se existe um poder absoluto, não pode ser senão o que o povo inteiro possui.

§ 4. — Visto que o poder detido por uma aristocracia nunca retorna à massa do povo (como acabo de demonstrar), mas que qualquer vontade da assembléia tem absolutamente força de lei, tal poder deve ser considerado como absoluto e por conseqüência tem os seus fundamentos unicamente na vontade, no juízo da assembléia, não na vigilância da massa da população, pois que esta não penetra nos conselhos e não é chamada a votar. A razão que faz com que na prática o poder não seja absoluto é, portanto, a de que a massa da população permanece temível para os detentores do poder; esta conserva, por conseqüência, uma certa liberdade que não tem expressão legal, mas que nem por isso é menos tacitamente reivindicada e mantida.

§ 5. — Verifica-se, assim, que a condição do Estado aristocrático será melhor se houver instituições tais que ele se aproxime de um Estado absoluto,[15] isto é, que a massa do povo seja tão pouco temível quanto possível e não tenha outra liberdade senão a que, em virtude da própria constituição do Estado, lhe deve ser atribuída e que é menos o direito da massa do que o direito de todo o Estado, direito que defendem e mantêm apenas os superiores. Desta maneira, prática e teoria concordam melhor, tal como se deduz do parágrafo precedente e é evidente; pois não podemos duvidar de que o poder está tanto menos nas mãos dos patrícios quanto mais direitos a plebe reivindica para si, como é o caso na baixa Alemanha das associações de artesãos chamados *Gilden* em língua vulgar.

§ 6. — Se um poder absoluto é entregue à assembléia, isso não implica que a plebe tenha a recear tornar-se escrava. Pois a vontade de uma assembléia suficientemente numerosa será determinada menos pelo apetite do que pela Razão: os homens são arrastados em diversos sentidos pelas paixões e não podem ter pensamento dirigente comum senão quando o seu desejo tende para o bem ou, pelo menos, para o que o aparenta.

§ 7. — Portanto, na determinação dos princípios fundamentais de um Estado aristocrático é preciso observar, em primeiro lugar, que eles assentam unicamente na vontade e no poder desta assembléia suprema, em tais condições que a assembléia seja, tanto quanto possível, senhora de si mesma e nada tenha a temer da massa. Para conseguir determiná-los, vejamos, então, quais são os princípios da paz que só se aplicam a

[15] O Estado absoluto é aquele em que nenhuma resistência à vontade do soberano é concebível. Atendendo ao fundamento que ele atribui ao Estado, este Estado absoluto não pode ser para ele senão uma democracia. Ver o fim do parágrafo 3.

um Estado monárquico e são estranhos à aristocracia. Se, com efeito, substituirmos estes princípios, próprios da monarquia, por outros que sejam iguais em solidez e que convenham à aristocracia, e se deixarmos subsistir as outras disposições precedentemente expostas, todas as causas de sedição se encontram incontestavelmente afastadas e o Estado aristocrático não oferecerá menos segurança do que o monárquico; oferecerá mais, pelo contrário, e a sua condição será melhor na medida em que se aproximará mais do Estado absoluto, sem prejuízo para a paz e a liberdade *(ver os §§ 3 e 5 deste capítulo).* Com efeito, quanto maior é o direito do soberano mais a forma do Estado concorda com o ensinamento da Razão *(§ 5 do capítulo II)* e, conseqüentemente, mais se presta à manutenção da paz e da liberdade. Retomemos então os princípios expostos no capítulo VI, § 9, para afastar o que não se aplica à aristocracia, e vejamos o que lhe convém.

§ 8. — Ninguém pode duvidar que uma cidade, ou várias cidades, devem em primeiro lugar ser fundadas e fortificadas. Mas deve ser sobretudo fortificada a que é capital do Estado e, em seguida, as que estão dentro dos limites do Estado. A que está à cabeça de todo o Estado e cujo direito é maior deve ser mais poderosa que as outras. É, por outro lado, inteiramente inútil que os habitantes estejam divididos em clãs.

§ 9. — No que respeita à força armada, visto que no Estado aristocrático a igualdade deve ser estabelecida, já não entre todos, mas apenas entre os patrícios, e visto sobretudo que o poder dos patrícios sobreleva o da plebe, é certo que as leis ou os direitos fundamentais deste Estado não exigem que, unicamente, os súditos façam parte da milícia. Mas é necessário que ninguém seja admitido no patriciado sem um conhecimento sério da arte militar. Quanto a querer, como alguns, que os súditos permaneçam fora do exército, é uma loucura. Com efeito, além de que o soldo do exército, quando é pago aos súditos, permanece no país, enquanto que está perdido para ele se é dado a estrangeiros, isto seria enfraquecer a força principal do Estado, pois é certo que se combate com singular virtude quando se combate *pro aris et focis*. Por aí se vê que não é um pequeno erro que os chefes, os tribunos, os centuriões, etc., sejam todos escolhidos só entre os patrícios. Como esperar coragem de soldados aos quais é tirada qualquer esperança de glória e honrarias? Em contrapartida, estabelecer uma lei segundo a qual não seria permitido aos patrícios contratar um soldado estrangeiro quando tal é necessário, seja para a sua defesa e para reprimir as sedições, seja por outra causa, além de não ser inteligente, seria contrário ao direito soberano dos patrícios de que falamos nos §§ 3, 4 e 5 deste capítulo. Quanto ao general-chefe do exército, ou de todas as forças armadas, deve ser nomeado somente em tempo de guerra, ser escolhido unicamente entre os patrícios, não exercer suas funções de comando senão durante um ano, não poder ser mantido nelas, da mesma maneira que não poder tornar a ser chamado a elas. Esta regra de direito impõe-se ainda mais num Estado aristocrático do que numa monarquia. É bastante mais fácil, na verdade, como atrás dissemos, transferir o poder de um homem para outro que de uma assembléia livre para um só homem, mas acontece, todavia, freqüentemente, os patrícios serem vítimas dos seus generais, e isto com o maior dano para a República. Quando um monarca desaparece, há troca de um déspota por outro, e é tudo, enquanto que numa aristocracia isto não é possível sem a ruína do Estado e o massacre dos homens mais consideráveis. Roma deu desta espécie de revoluções os mais tristes exemplos. Por outro lado, a razão pela qual, ao tratar da monarquia, dissemos que a força armada devia servir sem retribuição, já não se aplica. Dado que os súditos não penetram nos conselhos e não são chamados a votar, devem ser considerados como estrangeiros e é preci-

so que não sejam mais maltratados do que estrangeiros contratados para o exército. E não há que temer que sejam distinguidos e elevados acima dos outros pela assembléia. Há mais: para que cada um dos soldados não tenha dos seus próprios atos uma idéia exagerada, é prudente que os patrícios atribuam uma recompensa por serviços militares.

§ 10. — Pela razão de que todos, com exceção dos patrícios, são estrangeiros, é impossível, sem perigo para todo o Estado, que os campos, as casas e todo o território se tornem propriedade pública e sejam alugados aos habitantes por anuidades. Com efeito, não tendo os súditos qualquer parte no poder, abandonariam facilmente as cidades nos maus anos se lhes fosse permitido transportar os seus bens à vontade. É preciso, portanto, não alugar, mas vender, os campos e a terra aos súditos, com a condição, porém, que sobre o produto anual paguem todos os anos uma contribuição, tal como é a regra na Holanda.

§ 11. — Após estas considerações, passo aos princípios sobre os quais a assembléia suprema deve solidamente assentar. Vimos no § 2 deste capítulo que, num Estado de medíocre extensão, os membros desta assembléia devem ser cerca de cinco mil. Há, portanto, que procurar por que meios se fará com que o poder não caia, pouco a pouco, nas mãos de um número reduzido, mas que, pelo contrário, crescendo o Estado, o número de detentores do poder aumente proporcionalmente, e a igualdade seja o mais possível mantida entre os patrícios; que possam ser expedidos os negócios rapidamente nos conselhos; que se cuide do bem comum e, finalmente, que o poder dos patrícios seja maior que o da massa do povo, sem que, todavia, o povo algo tenha a sofrer.

§ 12. — No que respeita ao primeiro ponto, a maior dificuldade nasce da inveja. Os homens, já o dissemos, são por natureza inimigos e, apesar das leis que os unem e ligam, guardam a sua natureza. É por esta razão, creio, que os Estados democráticos se transformam em aristocracias, e estas últimas em monarquias.[16] Estou persuadido, com efeito, de que a maioria dos Estados aristocráticos começou por ser democracia: uma população, ao procurar um território onde permanecer, depois de o ter encontrado e cultivado, teve que conservar inteiro o seu direito, ninguém querendo ceder o poder a outrem. Mas, embora julgando conforme com a justiça que o direito que um tem sobre outro, este outro possui-o também sobre o primeiro, julgou-se inadmissível que os estrangeiros vindos juntar-se à população já estabelecida gozassem do mesmo direito que aqueles que, pelo seu trabalho e ao preço do seu sangue, tinham ocupado o território. Isto os próprios estrangeiros não contestam, tendo imigrado, não para exercer o poder, mas para se ocuparem dos seus negócios pessoais, e pensam que se lhes concede bastante quando lhes é dada unicamente a liberdade de fazer negócios com segurança. O número dos estrangeiros, entretanto, cresce; adotam pouco a pouco os costumes da nação que os acolheu até que, finalmente, já não se distinguem dos outros habitantes senão apenas pelo fato de que lhes falta o direito de se elevar às honrarias e, enquanto cresce o número dos estrangeiros, por muitas razões o dos cidadãos diminui. Há famílias que se extinguem, com efeito. Há criminosos que são excluídos e a maioria, sofrendo de pobreza, descuida na coisa pública enquanto que, ao mesmo tempo, os mais poderosos se esforçam apenas por reinar sós. É assim que, pouco a pouco, o poder passa para alguns e

[16] Espinosa pensa provavelmente na história dos hebreus, e também na dos Países-Baixos, depois de se terem libertado do domínio espanhol.

finalmente uma facção dá-o a um só. Poderíamos acrescentar a estas causas outras capazes de destruir os Estados desta maneira, mas estas coisas são bastante conhecidas, não me demorarei nelas e vou demonstrar por que leis o Estado, de que aqui se trata, deve ser mantido.

§ 13. — A primeira lei de tal Estado deve ser a que estabelece uma relação entre o número dos patrícios e a massa popular. Esta relação, com efeito, deve ser tal que, crescendo a massa, o número dos patrícios aumente proporcionalmente *(§ 1 deste capítulo).* É, pelas razões indicadas no § 2 deste capítulo, esta relação deve ser de cerca de um para cinqüenta, isto é, é preciso que esta relação não desça abaixo destes números *(§ 1 deste capítulo),* embora o número dos patrícios possa ser relativamente muito maior. É unicamente no seu excessivo pequeno número que reside o perigo. . . Como fazer com que esta lei permaneça inviolada é o que em breve demonstrarei no devido lugar.

§ 14. — Os patrícios são escolhidos em certas famílias em lugares determinados, mas é pernicioso regular isto por uma lei expressa. Ora, como, com efeito, as famílias freqüentemente se extinguem e outras não podem, sem ofensa, ser excluídas, é preciso acrescentar que é contrário a esta forma de Estado que a dignidade patrícia seja hereditária *(§ 1 deste capítulo).* Mas o Estado, desta maneira, parece aproximar-se bastante de uma democracia como a que descrevemos no § 12 deste capítulo, onde um pequeno número de homens mantém os cidadãos sob o seu domínio. Impedir, por outro lado, que os patrícios escolham os seus filhos e parentes e que certas famílias, por conseqüência, conservem o direito de comando é impossível e mesmo absurdo, como o demonstrarei no § 39 deste capítulo. Mas é preciso que isto não seja em virtude de um direito expresso e que os outros (desde que tenham nascido no Estado, falem a língua nacional, não sejam casados com uma estrangeira, não estejam marcados pela infâmia, não sejam escravos, nem se dediquem a qualquer ofício servil, entre os quais o de negociante de vinho ou de cerveja deve ser colocado) não sejam excluídos; o Estado conserva, assim, a sua forma, e a relação que deve existir entre os patrícios e a massa do povo subsistirá.

§ 15. — Se, além disso, se fixa por uma lei que homens muito novos não podem ser escolhidos, nunca acontecerá que um pequeno número de famílias detenha sozinho o poder; a lei deve, conseqüentemente, especificar que ninguém poderá ser colocado na lista dos elegíveis se não tiver pelo menos trinta anos.

§ 16. — Em terceiro lugar, é preciso estabelecer que todos os patrícios devem reunir-se em certas datas num lugar determinado da cidade e que os que não compareçam, exceto em caso de doença ou de negócio público premente, sejam atingidos por uma pena pecuniária notável. Sem esta disposição, muitos descuidariam dos negócios do Estado para se ocuparem dos seus negócios pessoais.

§ 17. — A função desta assembléia é fazer e revogar leis e escolher todos os funcionários do Estado. Não é possível, com efeito, que aquele que tem o poder supremo, como admitimos que esta assembléia tinha, dê a um outro o poder de fazer e revogar leis sem renunciar ao seu direito em proveito daquele a quem este poder é dado, pois, se alguém pode, nem que seja por um dia, fazer e revogar leis, pode mudar inteiramente a forma do Estado. Mas entregar a outros o cuidado de administrar os negócios correntes, conforme com as leis existentes, é possível sem abandono do poder supremo. Além disto,

se os funcionários fossem escolhidos por outros que não o conjunto dos patrícios, os membros desta assembléia mereceriam o nome de pupilos mais do que o de patrícios.

§ 18. — O costume seguido por certos povos coloca à cabeça do corpo dos patrícios um presidente ou um chefe, seja vitaliciamente, como em Veneza, seja a prazo, como em Gênova, mas as precauções que se tomam são tais que se verifica claramente que aí existe um grande perigo para o Estado. E não há dúvida que deste modo não existe aproximação com a monarquia. Tanto quanto a história permite saber, a única origem deste costume e que, antes da instituição do patriciado, estes Estados eram governados por um presidente ou doge como teriam sido por um rei e, portanto, a eleição de um presidente é exigida pela nação, mas não é necessária ao Estado aristocrático considerado absolutamente.

§ 19. — Como o poder soberano pertence à assembléia dos patrícios tomada na totalidade, mas não a cada um dos seus membros (sem o que seria uma multidão desordenada), é necessário que todos os patrícios sejam obrigados pelas leis a formar um corpo único, dirigido por um pensamento comum. Mas as leis, por si mesmas, não têm a força requerida e são facilmente violadas quando os seus defensores são aqueles mesmos que podem infringi-las e que não há para refrear o seu apetite senão o exemplo do suplício infligido por eles próprios aos seus colegas, o que é completamente absurdo; há, portanto, necessidade de procurar um meio próprio para assegurar a manutenção, pelo corpo de patrícios, da ordem e das leis do Estado, conservando ao mesmo tempo, tanto quanto possível, a igualdade entre os patrícios.

§ 20. — Se existe um presidente ou um chefe que possa trazer o seu sufrágio ao conselho, haverá necessariamente uma grande desigualdade, em virtude do poder que será necessário, inevitavelmente, conceder-lhe para que ele possa, com suficiente segurança, cumprir a sua função. Nenhuma instituição, portanto, se examinarmos bem a situação, pode ser mais útil ao bem-estar comum do que um segundo conselho composto por um certo número de patrícios, subordinados à assembléia suprema e cuja função consistiria unicamente em cuidar de que as leis fundamentais do Estado, respeitantes aos conselhos e aos funcionários, permaneçam invioladas. Os membros deste segundo conselho deveriam ter o poder de chamar, de fazer comparecer perante si, qualquer funcionário do Estado que tivesse cometido um ato contrário ao direito e de o condenar segundo as leis estabelecidas. Seguidamente chamaremos síndicos aos membros deste conselho.

§ 21. — Estes síndicos devem ser eleitos por toda a vida. Pois se o fossem a prazo, de maneira a poderem ser chamados mais tarde para outras funções do Estado, recair-se-ia no absurdo assinalado no § 19 deste capítulo. Mas, para que um domínio de excessiva duração não os encha de orgulho, não deverão ser eleitos para as funções de síndicos senão homens que tenham atingido a idade de sessenta anos e que tenham exercido as funções de senador (ver a seguir).

§ 22. — Determinaremos sem dificuldade o número destes síndicos se observarmos que devem manter, com os patrícios, a mesma relação que os patrícios reunidos com a massa da população, que não poderiam governar se fossem menos numerosos. Assim, o número dos síndicos estará para o número dos patrícios como o número destes últimos para a massa da população, isto é, de um para cinqüenta *(§ 13 deste capítulo).*

§ 23. — Para que o conselho dos síndicos possa cumprir seguramente a sua função, é preciso pôr à sua disposição uma parte da força armada que receberá as suas ordens.

§ 24. — É preciso dar aos síndicos e a todo o funcionário do Estado, não um estipêndio fixo, mas uma remuneração calculada de tal maneira que não possam, sem grande prejuízo para si próprios, administrar mal a coisa pública. É justo, sem dúvida, que os funcionários recebam um salário no Estado aristocrático, pois que a maior parte da população é constituída pela plebe de cuja segurança cuidam os patrícios, enquanto que os da plebe não têm de se ocupar senão dos seus próprios negócios. Mas, como em contrapartida *(ver § 14 do capítulo VII)*, ninguém defende a causa de um outro senão quando julga, ao fazê-lo, consolidar a sua própria situação, é preciso, necessariamente, arranjar as coisas de modo a que aqueles que têm o encargo do Estado sirvam melhor aos seus próprios interesses quando cuidam, com maior atenção, do bem comum.

§ 25. — A retribuição a dar aos síndicos cuja função, como vimos, é cuidar que as leis permaneçam invioladas deve ser calculada da seguinte maneira: é preciso que cada pai de família que habite o Estado pague todos os anos uma pequena soma, o quarto de uma onça de prata; desta forma saber-se-á qual o número dos habitantes e que parte deles pertence ao patriciado. É preciso, também, que todo novo patrício, após a sua eleição, pague aos síndicos uma soma importante, por exemplo, vinte ou vinte e cinco libras de prata. Além disso, as somas pagas a título de multa pelos patrícios que não tiverem obedecido à convocação da assembléia serão igualmente atribuídas aos síndicos e também uma parte dos bens dos funcionários que tenham cometido uma falta, os quais serão obrigados a comparecer perante os síndicos e condenados a uma pena pecuniária que possa ir até a confiscação de todos os seus haveres. Não são, porém, todos os síndicos que disso se beneficiarão, mas somente aqueles que todos os dias entram em sessão e cuja função é convocar o conselho dos síndicos *(ver sobre este ponto o § 28 deste capítulo)*. Para que, por outro lado, o conselho dos síndicos conserve sempre o mesmo número de membros, será estabelecido, antes de qualquer outro assunto, que a assembléia suprema convocada na data regulamentar deverá ocupar-se em completá-lo. Se o cuidado de advertir a assembléia foi negligenciado pelos síndicos, caberá ao presidente do senado (de que em breve se tratará) advertir a assembléia suprema desta omissão, perguntar ao presidente dos síndicos a razão do silêncio observado por eles e informar-se da opinião da assembléia suprema. Se o presidente do senado se cala igualmente, o caso será retomado pelo presidente do tribunal supremo ou, na sua falta, por qualquer dos patrícios que pedirá contas ao presidente dos síndicos, ao do senado e ao do tribunal, por causa do seu silêncio. Para que, finalmente, a lei, proibindo o acesso ao patriciado de pessoas muito jovens, seja observada, é preciso determinar que todos aqueles que tenham atingido a idade de trinta anos, e que não estão, legalmente, excluídos do governo tomem o cuidado de fazer inscrever os seus nomes na lista perante os síndicos e recebam, contra pagamento de uma certa soma, uma marca da sua nova dignidade; ser-lhes-á permitido usar um emblema unicamente a eles concedido, que fará reconhecê-los e lhes garantirá mais consideração que aos outros.

Será estabelecida uma lei que proibirá a qualquer patrício escolher, no momento das eleições, uma pessoa não mencionada na lista e isto sob grave castigo. E ninguém poderá fugir à função ou cargo para que tenha sido chamado por voto. Enfim, para que as leis do Estado permaneçam inabaláveis é preciso determinar que, se alguém na assembléia suprema propuser uma modificação nos direitos fundamentais, por exemplo, o

prolongamento para além de um ano do poder do chefe do exército, a redução do número dos patrícios e outras coisas semelhantes, seja considerado culpado de alta traição; não bastará condená-lo à morte e confiscar todos os seus bens, será necessário que um monumento público perpetue para sempre a memória do seu crime. Para conservar a estabilidade dos outros princípios de direito público, basta que seja determinado que nenhuma lei pode ser revogada, nenhuma nova lei estabelecida, se três quartos ou quatro quintos, em primeiro lugar do conselho dos síndicos e, em segundo lugar, da assembléia suprema, não estiverem de acordo sobre o assunto.

§ 26. — O direito de convocar a assembléia suprema e de decidir que assuntos lhe serão submetidos cabe aos síndicos, a quem o primeiro lugar é atribuído na assembléia sem que, todavia, possam tomar parte nos votos. Contudo, antes de entrar em sessão, devem prestar juramento, pela salvação da assembléia suprema e pela liberdade pública, de que conservarão invioladas as leis fundamentais da pátria e de que cuidarão do bem comum. Após o que, um funcionário que lhes serve de secretário submeterá à assembléia os assuntos levados à ordem do dia.

§ 27. — A fim de que, nas decisões a tomar e na escolha dos funcionários do Estado, todos os patrícios tenham um poder igual e para que os negócios possam ser expedidos com rapidez, é necessário aprovar grandemente o processo adotado em Veneza. Para escolher os funcionários do Estado começa-se por tirar à sorte alguns dos membros do conselho que têm leitura de uma lista de nomes, os dos candidatos às funções públicas e sobre cada um destes nomes cada patrício exprime a sua opinião, isto é, por meio de uma esfera dá a conhecer se aceita ou rejeita a candidatura proposta, de maneira que se ignore, depois, qual foi o voto deste ou daquele. Não somente a igualdade entre todos os cidadãos subsiste por este meio e os assuntos são rapidamente expedidos, como cada um guarda uma inteira liberdade, o que é a coisa mais necessária, pois que não corre o risco de excitar o ódio ao exprimir a sua opinião.

§ 28. — É preciso, no conselho dos síndicos e nos outros, observar as mesmas regras, isto é, votar por meio de esferas. Mas o direito de convocar o conselho dos síndicos e de regulamentar a ordem do dia deve pertencer ao presidente que, com dez síndicos ou mais, todos os dias entra em sessão para receber as queixas da plebe e as acusações secretas respeitantes aos funcionários, para colocar em lugar seguro os queixosos, se isso parecer necessário, e para convocar a assembléia dos patrícios extraordinariamente, se julga que há perigo na demora. Este presidente e a comissão que com ele trabalha devem *ser eleitos* pela assembléia suprema e pertencer ao número dos síndicos. Porém, não são eleitos vitaliciamente, mas por seis meses, e não são novamente elegíveis senão após três ou quatro anos. É para estes, dissemo-lo mais acima, que vão os bens confiscados e o produto das multas, ou uma certa parte do produto a determinar. Enunciaremos, em devido tempo, as regras respeitantes aos síndicos.

§ 29. — Chamaremos senado a um segundo conselho igualmente subordinado à assembléia suprema, e cuja função é conduzir os negócios públicos, por exemplo, promulgar as leis do Estado, ordenar a fortificação das cidades tal como o quer a lei, dar instruções ao exército, atingir os súditos com impostos e determinar o seu emprego, responder aos embaixadores estrangeiros e decidir quando é oportuno enviar embaixadores. Mas é à assembléia suprema que cabe escolher os embaixadores. É, com efeito, uma

regra fundamental que ninguém possa ser chamado para uma função pública senão pela assembléia suprema, a fim de que os patrícios não procurem ganhar o favor do senado. Além disso, devem ser entregues à assembléia suprema todos os assuntos que impliquem uma modificação qualquer no estado de coisas, por exemplo, os decretos relativos à guerra e à paz. Tôdas as decisões do senado sobre a guerra e a paz devem ser ratificadas pela assembléia suprema para serem definitivas e por este motivo sou de opinião que cabe, não ao senado, mas à assembléia suprema, estabelecer novos impostos.

§ 30. — Para fixar o número de senadores, eis quais são as considerações que intervêm: primeiro, que todos os patrícios tenham uma igual esperança de ser admitidos ao lugar de senador; em segundo lugar, que os senadores que tenham chegado ao termo do seu mandato possam, todavia, ser reeleitos após um prazo bastante curto, a fim de que o poder seja sempre exercido por homens que tenham experiência e capacidade. É preciso, enfim, que entre os senadores se encontrem vários homens de prudência e virtude evidentes. Para satisfazer a estas condições não se pode conceber nenhum meio senão que, nos termos da lei, ninguém possa ser admitido no lugar de senador antes de ter atingido a idade de cinqüenta anos, e que quatrocentos patrícios, isto é, cerca de um doze avos do número total, sejam eleitos por um ano, e reelegíveis após um prazo de dois anos; desta maneira, uma décima segunda parte dos patrícios preencherá sempre as funções senatoriais, exceto durante intervalos de tempo bastante curtos. Acrescentado ao número dos patrícios nomeados síndicos, este número não fica muito inferior ao número total dos patrícios chegados à idade de cinqüenta anos. Todos os patrícios terão, assim, uma grande esperança de ser elevados ao lugar de senador ou de síndico e, todavia, os mesmos, exceto durante intervalos de tempo bastante curtos, ocuparão o lugar de senador e *(pelo que se disse no § 2 deste capítulo)* não faltarão nunca no senado homens eminentes pela sua inteligência dos negócios e conhecimentos. Não podendo esta lei ser infringida sem que a inveja de muitos senadores seja excitada, não há necessidade de qualquer precaução para que esteja sempre em vigor, senão a de que cada patrício chegado à idade senatorial disso dê provas aos síndicos. Estes últimos inscreverão o seu nome na lista dos elegíveis ao senado e a lerão perante a assembléia suprema a fim de que os possíveis candidatos ao senado aí tomem o lugar que lhes é destinado e que está próximo do que ocupam os próprios senadores.

§ 31. — A remuneração dos senadores deve ser tal que tenham mais vantagem na paz que na guerra e é por isso que a centésima ou qüinquagésima parte das mercadorias exportadas para o exterior lhes é atribuída. Não há dúvida de que, nestas condições, eles mantenham a paz tanto quanto puderem e nunca procurem fazer rebentar a guerra. Mesmo aqueles dos senadores que se dedicarem aos negócios não deverão estar isentos deste tributo, pois se dele fossem libertos seria uma grande perda para o comércio; ninguém, creio eu, pode ignorá-lo. É preciso, além disso, estabelecer a regra de que nenhum senador ou ex-senador poderá exercer qualquer função no exército e, mais, que ninguém poderá ser nomeado para o comando de um exército (o que não acontece senão em tempo de guerra) se for filho ou neto de senador em exercício ou de um patrício que tenha sido investido, após menos de dois anos passados, com a dignidade senatorial. Não há dúvida de que os patrícios não senadores defendam estas leis com toda a sua energia e, assim, os senadores terão sempre uma retribuição mais elevada em tempo de paz que em tempo de guerra, e não serão da opinião de fazer a guerra senão em caso de absoluta

necessidade para o Estado. Podem objetar-nos que, desta maneira, se os síndicos e os senadores recebem fortes retribuições, o Estado aristocrático não será menos oneroso para os súditos do que qualquer monarquia. Mas, além de que a corte do rei é uma causa de grandes despesas que não servem à preservação da paz e de que a paz nunca é paga demasiado cara, é preciso observar que, numa monarquia, todo este dinheiro vai para um único, enquanto que num Estado aristocrático é destinado a um grande número de pessoas. Além disso, o rei e os seus servidores não suportam, como os súditos, os encargos do Estado, enquanto que aqui é o contrário, pois os patrícios, sempre escolhidos entre os mais ricos, contribuem em grande parte para as despesas públicas. Enfim, os encargos financeiros numa monarquia provêm menos das despesas confessadas do rei do que daquelas que são ocultas. Os encargos do Estado que são impostos aos cidadãos para salvaguardar a paz e a liberdade, mesmo grandes, não excedem a força dos cidadãos e suportam-se no interesse da paz. Qual a nação que teve jamais que pagar tantos e tão pesados impostos como a holandesa? E, todavia, não se esgotou, possui riquezas que fazem com que se inveje a sua fortuna. Se, portanto, os encargos do Estado monárquico fossem impostos para a paz, os cidadãos não ficariam esmagados; mas, como disse, há num Estado desta espécie causas ocultas de despesas que fazem com que os súditos fiquem arruinados. O valor de um rei demonstra-se sobretudo na guerra e aqueles que querem reinar sós devem preocupar-se com o maior cuidado em que os seus súditos permaneçam pobres, para já não falar das observações feitas por um holandês muito arguto (Van Hove),[17] porque não se relacionam com o meu intuito, que é apenas descrever a melhor forma que pode tomar qualquer regime.

§ 32. — Alguns dos síndicos designados pela assembléia suprema devem participar do senado, mas sem tomar parte nos votos; o seu papel é de cuidar que as leis fundamentais do Estado sejam observadas e cabe-lhes apresentar à assembléia suprema, oportunamente, as decisões do senado. Pois, como já dissemos, é aos síndicos que compete convocar a assembléia suprema e submeter-lhe os assuntos sobre os quais ela deve pronunciar-se. Mas, antes da votação, o presidente expõe o estado do problema, a opinião do senado sobre o assunto e as causas da sua decisão; após, o que, os sufrágios são recolhidos na ordem estabelecida.

§ 33. — O senado inteiro não deve reunir-se todos os dias mas, como todos os conselhos, em data fixa. Como, todavia, é preciso que os negócios públicos sejam expedidos durante os intervalos das sessões, um certo número de senadores, designados para este efeito, substituirá o senado. A função desta delegação será convocar o senado quando for necessário, fazer executar as decisões tomadas, ler as cartas dirigidas ao senado e à assembléia suprema e, finalmente, deliberar sobre os assuntos a submeter ao senado. Mas, para melhor fazer compreender tudo isto e o procedimento seguido pelo senado, vou precisar a minha exposição.

§ 34. — Os senadores eleitos por um ano, como disse mais acima, serão divididos em quatro ou seis séries; a primeira terá a primazia durante os dois ou três primeiros meses, após o que será a vez da segunda e assim consecutivamente; uma série que foi a primeira durante os primeiros meses torna-se-á a última no mês seguinte. Tantas quantas

[17] Este autor não é designado no texto senão pelas iniciais V. H. Trata-se de Pierre de la Court, autor de um trabalho publicado em Amsterdam em 1662: *Consideratien van Staat of te Polityke Weegschal.*

as séries são os presidentes a eleger e também os vice-presidentes que substituem os presidentes em caso de necessidade; quer dizer que, em cada série, se deve eleger dois senadores, dos quais um é o presidente da série e também do senado durante o tempo em que a série tem a primazia e outro substitui-o na qualidade de vice-presidente. Depois, na primeira série, serão designados alguns senadores pela sorte ou por maioria de votos, para substituir, com os seus presidente e vice-presidente, o senado quando não está em sessão, e isto durante o tempo em que a sua série tem a primazia, após o que é a vez de um número igual de senadores da segunda série, igualmente designados pela sorte ou por maioria de votos, e assim consecutivamente. Não há necessidade alguma de que a eleição por dois ou três meses daqueles que eu disse que seriam designados pela sorte, ou por maioria de votos, e que, seguidamente, chamaremos cônsules, seja feita pela assembléia suprema. Pois, a razão dada no § 29 deste capítulo não se aplica aqui e ainda menos a do § 17. Basta que esta designação seja feita pelo senado e os síndicos que assistem às sessões.

§ 35. — Não posso determinar com precisão o número destes eleitos. O que é certo é que devem ser bastante numerosos para não serem facilmente corrompidos, ainda que, com efeito, não tomem sozinhos qualquer decisão, podem todavia, arrastar o senado ou, o que seria pior, enganá-lo submetendo-lhe questões sem qualquer importância e dissimulando sobre as mais graves, para já não falar do atraso que sofreriam os negócios públicos, pela ausência de um ou dois dentre eles, se fossem pouco numerosos. Visto que estes conselhos são criados, pelo contrário, porque os grandes conselhos não podem ocupar-se todos os dias dos negócios públicos, é preciso, necessariamente, compensar a pequenez do número pela brevidade do mandato. Se, portanto, cerca de trinta membros do conselho são nomeados por dois ou três meses, serão demasiado numerosos para poderem deixar-se corromper em tão pouco tempo. Por esta razão quero que os seus sucessores sejam designados unicamente no momento em que aqueles que estavam em exercício se retirem.

§ 36. — A função dos cônsules, já o dissemos, é convocar o senado quando alguns dentre eles, mesmo em pequeno número, o julguem útil, e submeter-lhe os assuntos; em seguida dissolvê-lo e executar as suas decisões sobre os negócios públicos. Direi brevemente como se deve proceder a esta consulta para que as coisas não se arrastem muito tempo. Os cônsules deliberarão sobre a questão a submeter ao senado e, se estão todos de acordo, uma vez convocado o senado e exposta a questão, darão conhecimento da sua opinião e recolherão os sufrágios pela ordem estabelecida, sem esperar que outra opinião seja emitida. Mas, se os cônsules estão divididos na opinião, então a opinião da maioria deles será exposta ao senado e, se não tiver a aprovação da maioria do senado e dos cônsules e, se num escrutínio em que cada um exprime a sua opinião por meio de esferas, o número dos hesitantes ou opositores for maior, então a opinião adotada pelo maior número de cônsules que não façam parte da maioria será exposta e examinada com cuidado e também as outras. Se nenhuma opinião tiver a aprovação do senado, adiar-se-á para o dia seguinte, ou para uma data mais afastada, a questão e os cônsules aproveitarão este tempo para ver se podem encontrar outra medida mais capaz de ser aceita pelo senado. Se não encontrarem nenhuma, ou se aquela que tiverem encontrado não obtiver a aprovação da maioria do senado, então cada opinião será exposta perante o senado, e se este não adotar nenhuma, haverá sobre cada uma um novo escrutínio por esferas, no qual se

contarão, não só os sufrágios favoráveis, como anteriormente, como os hesitantes e opositores; se houver mais sufrágios favoráveis que hesitantes e opositores, a opinião posta à votação será tida como adotada e será, pelo contário, afastada se houver mais opositores que hesitantes e sufrágios favoráveis. Mas se, sobre todas as opiniões, o número de hesitantes é maior que o dos opositores e dos sufrágios favoráveis, o conselho dos síndicos será adjunto ao senado e participará do voto, sendo contadas unicamente as esferas que representem aprovação ou oposição, sendo desprezadas as dos hesitantes. A propósito dos assuntos entregues pelo senado à assembléia suprema, observar-se-á o mesmo procedimento. Eis o que tinha a dizer a propósito do senado.

§ 37. — No que respeita ao tribunal ou à magistratura, não se podem manter os princípios que expusemos como convenientes numa monarquia *(capítulo IV, §§ 26 e seguintes)*. Pois *(§ 14 deste capítulo)* é contrário aos princípios do Estado aristocrático, de que aqui se trata, ter em consideração raças ou clãs e, depois, porque juízes escolhidos apenas entre os patrícios estariam na verdade impedidos de pronunciar uma sentença injusta contra os patrícios pelo receio dos patrícios que lhes sucedessem, e talvez não ousassem infligir-lhes uma pena merecida, mas em contrapartida permitir-se-iam tudo contra os plebeus e constantemente os plebeus ricos seriam vítimas da sua rapacidade. Por esta razão, sei-o, aprovou-se grandemente a assembléia dos patrícios de Gênova por escolher como juízes não alguns dentre eles, mas estrangeiros. Parece-me todavia absurdo, consideradas as coisas em si mesmas, que sejam chamados estrangeiros e não patrícios a interpretar as leis. E que são os juízes senão intérpretes das leis? Creio, portanto, que os genoveses tomaram neste assunto mais em consideração o caráter próprio da sua nação que a natureza do Estado aristocrático. Para nós, que consideramos a questão em si mesma, há que encontrar a solução que melhor condiga com esta forma de governo.

§ 38. — Quanto ao número de juízes, nada de particular: como num Estado monárquico, é preciso, acima de tudo, que os juízes sejam demasiado numerosos para que seja impossível a um particular corrompê-los. A sua função, com efeito, é cuidar de que ninguém prejudique outrem; devem portanto regular os litígios entre particulares, patrícios ou plebeus, e infligir penas aos delinqüentes, mesmo quando pertencem ao corpo dos patrícios, ao conselho dos síndicos ou ao senado, todas as vezes que as leis, às quais todos estão obrigados, forem infringidas. Quanto aos litígios que se possam dar entre as cidades que fazem parte do Estado, cabe à assembléia suprema decidi-los.

§ 39. — Em qualquer Estado a duração do mandato confiado aos juízes é a mesma e é preciso também que, todos os anos, uma parte deles se retire; enfim, se não há necessidade alguma que sejam todos de clãs diferentes, é contudo necessário que dois parentes próximos não entrem em sessão ao mesmo tempo. Esta regra deve ser observada nos outros conselhos mas não na assembléia suprema, onde basta que a lei proíba a qualquer membro propor um dos seus próximos ou, se vier a ser proposto, que tome parte do voto e também, quando há algum funcionário a nomear, que sejam dois parentes próximos a proceder ao sorteio. Isto, digo, basta numa assembléia tão numerosa e cujos membros não recebem qualquer retribuição. O Estado não pode ter a recear qualquer prejuízo, de modo que seria absurdo, dissemo-lo no § 14 deste capítulo, estabelecer uma lei excluindo da assembléia suprema os parentes de todos os patrícios. Este absurdo é, aliás, manifesto, pois tal lei não poderia ser estabelecida pelos próprios patrícios sem abandono do seu

direito e, por conseqüência, os defensores dessa lei não poderiam ser os patrícios, mas os plebeus, o que é diretamente contrário ao texto dos §§ 5 e 6 deste capítulo. A lei do Estado que estabelece uma relação constante entre o número dos patrícios e a mesma da população tem por finalidade principal manter o direito e o poder dos patrícios que, para poder governar a população, não devem ser excessivamente pouco numerosos.

§ 40. — Os juízes devem ser nomeados pela assembléia suprema entre os patrícios, isto é, entre os autores das leis *(§ 17 deste capítulo)* e as sentenças dadas, tanto no civil como no criminal, serão definitivas se as formas legais foram observadas e se os juízes foram imparciais. É aos síndicos que cabe conhecer este ponto, ajuizar e tomar uma decisão.

§ 41. — Os emolumentos dos juízes devem ser tais como vimos no § 29 do capítulo VI, isto é, em matéria civil receberão da parte condenada uma soma em relação com a que é objeto do litígio. Quanto às sentenças dadas em matéria criminal, haverá, como única diferença, que os bens confiscados e o produto das multas aplicadas contra pequenos delinqüentes ser-lhes-ão atribuídos apenas a eles; com a condição, todavia, de nunca lhes ser permitido usar a tortura para obter uma confissão; desta maneira, ficam tomadas precauções suficientes para que os juízes não sejam injustos em relação aos plebeus e não sejam, por receio, demasiado favoráveis aos patrícios. Além de que, com efeito, este receio tem por origem unicamente a cobiça, colorida com o nome de justiça, os juízes são numerosos e dão a sua opinião, não publicamente, mas por escrutínio secreto, de maneira que, se um condenado está descontente, não pode queixar-se de um dos juízes. Além disso, há, para impedir os juízes de dar uma sentença absurda ou fraudulenta, o respeito que inspiram os síndicos e, mais, que num tribunal tão numeroso encontrar-se-á sempre um ou dois juízes temidos pelos seus colegas injustos. Quanto aos plebeus, estarão suficientemente garantidos se tiverem o direito de apelar para os síndicos, os quais têm capacidade para resolver os litígios, estabelecer sobre eles um juízo e tomar uma decisão. Certamente os síndicos não poderão evitar tornar-se odiosos a muitos patrícios e, em contrapartida, serão muito bem vistos pelos plebeus, cuja aprovação procurarão obter quando puderem. Para este efeito, não deixarão ocasionalmente de anular sentenças contrárias às leis, de submeter a inquérito qualquer dos juízes e de o castigar com uma pena se foi injusto. Nada toca mais a massa popular. A raridade de exemplos desta espécie não é um mal; pelo contrário, é útil. Quando há, constantemente, numa cidade, que acusar culposos, isso é prova de que ela sofre de um vício constitucional *(demonstramo-lo no § 2 do capítulo V)* e são os acontecimentos mais excepcionais que têm maior repercussão na opinião.

§ 42. — Os governadores, enviados para as cidades ou províncias, devem ser escolhidos na classe senatorial, porque é função dos senadores ter o cuidado *das fortificações*, das finanças, da milícia, etc. Mas os senadores, enviados para regiões um pouco afastadas, não poderão assistir às reuniões do senado. Por esta razão, não serão escolhidos entre os senadores senão os governadores destinados a cidades construídas no território nacional. Aqueles que se quer enviar para mais longe deverão ser escolhidos entre os homens que tenham atingido a idade fixada para a entrada do senado. Mas esta disposição não bastaria para garantir a paz de todo o Estado, se as cidades vizinhas fossem inteiramente privadas do direito de sufrágio, a menos que, em virtude da sua fraqueza, possam ser abertamente menosprezadas, o que, aliás, não se concebe. É, portanto, neces-

sário que os burgos vizinhos estejam investidos do direito de cidade e que, em cada uma, vinte, trinta ou quarenta cidadãos (o número deve estar em relação com a importância do burgo) sejam admitidos no número dos patrícios; três, quatro ou cinco dentre eles serão, todos os anos, eleitos senadores, um deles nomeado síndico vitaliciamente. São aqueles que entraram no senado que serão enviados com um síndico para as cidades que os elegeram.

§ 43. — Os juízes, em cada cidade, deverão ser nomeados entre os patrícios do lugar. Mas é inútil falar deles mais longamente porque isto não respeita aos princípios fundamentais do Estado aristocrático.

§ 44. — Os secretários dos conselhos e os seus outros servidores que não tenham o direito de sufrágio serão escolhidos na plebe. Mas como têm um vasto conhecimento dos negócios tratados, acontece freqüentemente que se toma, mais em conta do que seria preciso, a sua opinião, de tal modo que exercem uma grande influência sobre todo o Estado; este abuso causou a perda da Holanda.[18] Isto não pode deixar de suscitar a inveja de muitos entre os melhores e não podemos duvidar de que um senado onde predomina a opinião, não dos próprios senadores, mas de empregados da administração, não seja composto de membros inativos, e a condição de um Estado em que as coisas atingem esse ponto não me parece muito melhor do que a de uma monarquia governada por um número de conselheiros *(ver os §§ 5, 6 e 7 do capítulo VI)*. Mas, na verdade, um Estado estará tanto mais, ou tanto menos, exposto a este mal quanto melhores, ou mais defeituosas, instituições tiver. A liberdade de um Estado que não assenta sobre bases bastante sólidas nunca pode ser defendida sem perigo. Para não se expor a isso, os patrícios escolhem na plebe servidores desejosos de renome que, mais tarde, quando a situação se modifica, são mortos, vítimas destinadas a apaziguar a cólera dos inimigos da liberdade. Onde, pelo contrário, as bases da sociedade são bastante firmes, os próprios patrícios procuram a glória de a manter e procedem de maneira a que seja só a sua opinião a decidir nos negócios públicos. Tivemos em conta estes dois pontos ao expor os nossos dois princípios fundamentais: é por isso que afastamos a plebe das assembléias e dos conselhos e não lhe reconhecemos nenhum direito de sufrágio *(§§ 3 e 4 deste capítulo)*, de maneira que o poder supremo pertença a todos os patrícios, mas que o poder executivo pertença aos síndicos e ao senado, o direito de convocar o senado e de submeter propostas a cônsules escolhidos no senado. Se, além disso, se estabelecer como regra que um secretário do senado e dos outros cônsules seja nomeado somente por quatro ou, no máximo, cinco anos e que se lhe junte um segundo que faça uma parte do trabalho, ou, ainda, se o senado não tem um só, mas vários secretários, cada um com o seu departamento, nunca o poder dos empregados será ameaçador.

§ 45. — Os empregados das finanças serão escolhidos na plebe e terão de prestar contas não só ao senado, como também aos síndicos.

§ 46. — Do que respeita à religião, já falamos abundantemente no *Tratado Teológico-Político*. Todavia, omitimos certas coisas que não cabiam no nosso assunto: é preciso que todos os patrícios professem a mesma religião, muito simples e universal, que expu-

[18] Depois do golpe de Estado de Guilherme de Orange, os republicanos holandeses consideravam a liberdade destruída e o Estado arruinado.

semos neste mesmo tratado. É preciso, com efeito, cuidar acima de tudo de que os patrícios não se dividam em seitas o que criaria entre eles parcialidade em favor ora de uns, ora de outros; em seguida, de que não procurem, por dedicação a uma superstição, retirar aos súditos a liberdade de dizer o que pensam. Além disso, apesar de cada um ser livre de dizer o que pensa, é preciso proibir as grandes reuniões aos fiéis de uma outra religião; permitir-se-lhes-á construir templos tantos quantos queiram, mas de pequenas dimensões, não ultrapassando os limites fixados e em lugares um pouco afastados uns dos outros.

Quanto aos templos dedicados à religião da pátria, é muito importante que sejam grandes e faustosos e de preferência que seja permitido unicamente aos patrícios e senadores aí celebrar as cerimônias do culto e também que só os patrícios possam batizar, consagrar os casamentos, impor as mãos e, de uma maneira geral, que sejam reconhecidos defensores e intérpretes da religião da pátria e, de certo modo, sacerdotes dos templos. Todavia, para a pregação e a administração das finanças da Igreja e dos negócios correntes, alguns substitutos serão escolhidos pelo senado na plebe e deverão prestar-lhes contas.

§ 47. — Tais são os princípios do Estado aristocrático, aos quais acrescentarei um pequeno número de disposições menos fundamentais, mas importantes: é preciso que os patrícios se distingam pelo uso de um traje particular, que se lhes dê, ao falar-se-lhes, um título que só a eles pertença, que todos os plebeus se perfilem diante deles e, se qualquer patrício perder os seus bens em conseqüência de uma infelicidade que não pôde evitar e que esta possa ser provada, sem qualquer dúvida a sua situação será restabelecida integralmente à custa do Estado. Se, pelo contrário, ficar estabelecido que os seus bens foram dissipados com prodigalidades, despesas de luxo, no jogo, ou com mulheres de má vida, etc., ou, ainda, que está endividado para além do que pode pagar, ser-lhe-á retirada a sua dignidade e será considerado indigno de qualquer honraria ou função. Quem, com efeito, não sabe governar os seus próprios negócios é ainda muito mais incapaz de gerir os do Estado.

§ 48. — Aqueles que a lei obriga a prestar juramento evitarão bem mais o perjúrio se o juramento que lhes é imposto for sobre a salvação da pátria e da liberdade, ou pela assembléia suprema, melhor que se jurassem perante Deus. Quem jura perante Deus põe em jogo o seu próprio bem, de que é único juiz; quem jura pela liberdade e salvação da pátria põe em jogo o bem comum, do qual não é juiz e, se perjura, declara-se a si mesmo inimigo da pátria.

§ 49. — As universidades, fundadas à custa do Estado, são instituídas, menos para cultivar o espírito, do que o constranger.[19] Numa República livre, pelo contrário, a melhor maneira de desenvolver as ciências e as artes é dar a cada um licença para ensinar à sua custa e com o perigo da sua reputação. Mas reservo para uma outra parte do trabalho estas observações e outras semelhantes, pois não quis tratar aqui senão do que respeita unicamente ao Estado aristocrático.

[19] Espinosa fala das universidades segundo exemplo que dava a de Leyden, onde o ensino filosófico e teológico tinha principalmente como finalidade estabelecer solidamente no espírito dos estudantes os dogmas da igreja calvinista. Talvez seja oportuno relembrar aqui a sua recusa de ocupar a cadeira que lhe foi oferecida em Heidelberg.

Capítulo IX

§ 1. — Falamos até aqui do Estado aristocrático, admitindo que tira o seu nome de uma única cidade, capital de todo o Estado. É altura de tratar de um Estado em que várias cidades partilham o poder, condição que creio preferível. Mas, para perceber a diferença que existe entre estes dois Estados e a superioridade de um deles, passaremos em revista os princípios do Estado precedentemente descrito, rejeitaremos aqueles que já não convêm e substituí-los-emos por outros.

§ 2. — Portanto, os burgos que gozam do direito de cidade deverão ser fundados e fortificados de tal maneira que nenhum possa, na verdade, subsistir sem os outros, mas, em contrapartida, não possa, sem grande prejuízo para todo o Estado, destacar-se dos outros; assim, com efeito, permanecerão sempre unidos. As cidades constituídas de modo tal que não possam, nem conservar-se, nem inspirar receio às outras, não são autônomas, mas dependentes.

§ 3. — Os princípios, enunciados nos §§ 9 e 10 do capítulo precedente, são tirados da natureza comum do Estado aristocrático; o mesmo acontece com a relação que deve existir entre o número dos patrícios e a massa do povo, a idade e a condição das pessoas chamadas ao patriciado. Não pode, portanto, aqui haver diferença, quer uma ou várias cidades estejam à cabeça do Estado. Mas é outra a situação da assembléia suprema: se uma cidade, com efeito, deve ser o lugar de reunião desta assembléia, essa cidade será na realidade a capital do Estado. É preciso, portanto, ou que cada uma tenha a sua vez, ou escolher um lugar que não tenha o direito de cidade e pertença igualmente a todos. Mas estas duas soluções são mais fáceis de anunciar que de pôr em prática: como fazer com que tantos milhares de homens se afastem para longe das cidades ou se reúnam ora num lugar, ora noutro?

§ 4. — Eis sobre que considerações é preciso apoiarmo-nos para decidir corretamente, segundo a natureza e a condição do Estado aristocrático, como é preciso proceder nesta matéria e de que maneira as assembléias e os conselhos devem ser instituídos: uma cidade tem um direito superior ao de um particular, na medida em que tem mais poder que ele *(§ 4 do capítulo II)* e, por conseqüência, cada uma das cidades do Estado *(§ 2 deste capítulo)* encerrará nas suas muralhas, ou nos limites da jurisdição, tanto direito quanto poder tem. Em segundo lugar, não se trata de cidades ligadas por tratado, mas de cidades unidas e associadas formando um só Estado, sob a condição, todavia, de que cada uma delas tenha, na medida em que é mais poderosa, mais direito no Estado, pois querer estabelecer igualdade entre os desiguais é absurdo. Os cidadãos podem ser iguais, porque o poder de cada um, comparado com o de todo o Estado, não merece consideração. Mas o poder de cada uma das cidades forma uma parte do poder de todo o Estado, e uma parte tanto maior quanto essa cidade é mais importante. Não se pode considerar as cidades como iguais, mas é preciso avaliar o direito de cada uma consoante o seu poder e grandeza. Por outro lado, os laços que devem ligá-las para que constituam um só Estado são, em primeiro lugar, o senado e os tribunais *(§ 1 do capítulo IV)*. Vou demons-

trar aqui, brevemente, como todas as cidades devem estar ligadas, permanecendo autônomas tanto quanto possível.

§ 5. — Concebo, portanto, que os patrícios, em cada cidade, mais ou menos numerosos *(§ 3 deste capítulo),* tenham o direito soberano; que, reunidos numa assembléia suprema própria da cidade, tenham o poder absoluto de decidir das fortificações a edificar, do alargamento das muralhas, das leis a editar ou renovar e, de uma maneira geral, possam tomar todas as resoluções necessárias à conservação e crescimento da cidade. Para tratar dos negócios comuns do Estado será criado um senado nas mesmas condições que vimos no capítulo precedente, com a diferença que, neste novo Estado, o senado terá a obrigação de decidir os litígios que possam surgir entre as cidades. Pois, não tendo capital, estes litígios já não podem ser decididos pela assembléia suprema de todos os patrícios *(§ 38 do capítulo precedente).*

§ 6. — De resto, esta assembléia geral não terá que ser convocada, a menos que se trate de reformar o próprio Estado ou num assunto difícil, de cuja solução os senadores se julgam incapazes. Será, portanto, muito raro que todos os patrícios sejam convocados à assembléia. A principal função desta assembléia suprema, já o dissemos *(§ 17 do capítulo precedente),* é estabelecer e renovar leis e em seguida nomear os funcionários. Mas, as leis, pelo menos aquelas que são comuns a todo o Estado, uma vez estabelecidas, não devem ser alteradas; se, todavia, as circunstâncias fazem com que uma nova lei deva ser instituída, ou que há que modificar uma já existente, é no senado que esta questão será primeiramente examinada e, uma vez que os senadores se tenham posto de acordo, serão enviados emissários pelo próprio senado para as diversas cidades e estes exporão aos patrícios de cada uma a opinião do senado. Se a maioria das cidades a aceitar, será tida como adotada, senão, será rejeitada. Poder-se-á conservar o procedimento já descrito para a escolha dos chefes do exército e dos embaixadores a enviar ao estrangeiro, como também no que respeita à decisão de fazer a guerra e às condições de paz a aceitar. Mas, para a escolha dos outros funcionários do Estado, como *(§ 4 deste capítulo)* cada cidade deve permanecer autônoma e ter tanto direito no Estado quanto possível, proceder-se-á da maneira seguinte: os patrícios de cada cidade elegerão senadores, isto é, a sua assembléia designará para entrar no senado um certo número dentre eles que deverá estar, para o número total dos patrícios, na relação de um para doze *(§ 30 do capítulo precedente).* Esta assembléia designará aqueles que farão parte da primeira série, da segunda, da terceira, etc. Assim, os patrícios de cada cidade nomearão, de acordo com a sua importância, um maior ou menor número de senadores e reparti-los-ão em tantas séries quantas dissemos que o senado deveria compreender *(§ 31 do capítulo precedente).* Acontecerá, assim, que em cada série, cada uma das cidades terá um número de representantes relativo à sua importância. Quanto aos presidentes das séries e aos seus substitutos, cujo número é menor que o das cidades, serão eleitos pelo senado e pelos próprios cônsules, tirados à sorte. Observar-se-á o mesmo procedimento para a eleição dos membros do tribunal supremo, isto é, haverá para cada cidade mais ou menos patrícios designados, consoante a cidade é maior ou mais pequena. Deste modo, cada cidade permanecerá, tanto quanto é possível, autônoma na escolha dos funcionários públicos, e, na regulamentação dos litígios, o procedimento seguido será o que expusemos nos §§ 30 e 34 do capítulo precedente.

§ 7. — Os chefes das coortes e os tribunos militares deverão ser escolhidos no patriciado. É justo, com efeito, que cada cidade deva alistar, para a segurança de todo o Estado, um número de soldados em relação com a sua importância, e é justo, por conseqüência, que os patrícios, consoante o número de legiões que devem alimentar, possam nomear tantos tribunos militares, oficiais de qualquer patente e insígnias, etc., quanto o exige a organização desta parte da força armada.

§ 8. — Não haverá impostos estabelecidos pelo senado sobre os súditos; para arcar com as despesas públicas decretadas pelo senado, não serão os súditos, mas as cidades, tributadas de forma que cada uma suporte um encargo maior, ou menor, segundo a sua importância. Para tirar dos habitantes a soma a fornecer, os patrícios de cada cidade procederão como quiserem, seja por meio de tributo, seja, o que é mais justo, estabelecendo impostos.

§ 9. — Além disso, apesar de todas as cidades do Estado não serem portos de mar, e de as cidades marítimas não serem as únicas a nomear senadores, as retribuições pagas aos senadores poderão ser as que indicamos no § 31 do capítulo precedente. Poder-se-á criar, para este efeito, medidas em relação com a constituição do Estado que estabelecerão, entre as cidades, laços de solidariedade mais estreitos. Quanto a todas as outras disposições respeitantes ao senado, aos tribunais e, em geral, a todo o Estado, será oportuno aplicar as regras enunciadas no capítulo precedente. Vemos assim que, num Estado constituído por várias cidades, não é necessário convocar a assembléia suprema num lugar e numa data fixa. Mas, para o senado e os tribunais, é preciso estabelecer como sede uma aldeia ou cidade que não tenha direito de sufrágio. Retorno agora ao que respeita às cidades, tomadas separadamente.

§ 10. — O procedimento seguido pela assembléia de uma cidade para a eleição dos seus funcionários e dos do Estado e para tomar decisões nos negócios públicos, será o que expus nos §§ 27 e 26 do capítulo precedente, pois as condições são as mesmas. A esta assembléia deverá estar subordinado um conselho de síndicos que manterá com ela a mesma relação que os conselhos dos síndicos, de que falamos no capítulo precedente, com a assembléia geral de todo o Estado. A sua função será a mesma nos limites da jurisdição da cidade e será retribuída da mesma maneira. Se a cidade e, por conseqüência, o número dos patrícios são tão pequenos que não se possa nomear senão um síndico ou dois e, não podendo dois síndicos só formar um conselho, serão designados pela assembléia suprema da cidade juízes para tomar conhecimento dos casos ou, então, o caso será levado perante o conselho supremo dos síndicos. Com efeito, devem ser enviados alguns síndicos de cada cidade para o lugar onde funciona o senado para cuidar de que as leis permaneçam invioladas e para participar do senado sem tomar parte nos votos.

§§ 11. — Os patrícios de cada cidade nomearão também cônsules que formarão o senado dessa cidade. Não posso fixar-lhes o número e não o creio necessário, pois os negócios da cidade, que têm grande peso, serão tratados pela assembléia suprema da cidade, e os que respeitam a todo o Estado sê-lo-ão pelo grande senado. Se, por outro lado, os cônsules são pouco numerosos, será necessário que exprimam a sua opinião publicamente no seu conselho, e não por meio de esferas, como nas grandes assembléias. Com efeito, nas pequenas assembléias onde se usa o escrutínio secreto, aqueles que têm

um pouco de astúcia conseguem conhecer o voto de cada um dos colegas e enganar, de muitas maneiras, os pouco atentos.

§ 12. — Em cada cidade é à assembléia suprema que cabe nomear os juízes; será, todavia, permitido apelar para o tribunal supremo do Estado, exceto quando houver flagrante delito ou confissão do culpado. Não há necessidade alguma de desenvolver mais este ponto.

§ 13. — Resta falar das cidades que não têm qualquer autonomia. Estas últimas, se estão situadas numa província ou região do Estado e se os seus habitantes são da mesma nação e falam a mesma língua, devem, necessariamente, assim como as aldeias, ser consideradas como partes das cidades vizinhas, de modo que cada uma deve estar na dependência desta ou daquela cidade autônoma. A razão disto é que os patrícios não são eleitos pela assembléia suprema do Estado, mas pela assembléia de cada cidade, cujos membros são mais ou menos numerosos, consoante o número dos habitantes compreendidos na jurisdição dessa cidade *(§ 5 deste capítulo)*. É, assim, necessário que a massa da população de uma cidade que não é autônoma seja compreendida no recenseamento de uma cidade que é autônoma, e dependa desta última. Mas as cidades conquistadas pela guerra e acrescentadas ao Estado devem ser consideradas como aliadas do Estado e seduzidas por benefícios; ou, então, devem para aí ser enviadas colônias que tenham direito de cidade e a população que aí habitava deve ser transportada para outro lugar ou exterminada.

§ 14. — Tais são os princípios fundamentais desta espécie de Estado. Que a sua condição seja melhor que a do Estado que tira o seu nome de uma única cidade é o que concluo do fato de que os patrícios de cada cidade, por um desejo natural no homem, esforçar-se-ão por manter o seu direito na sua cidade e no senado, e até de o aumentar, se puderem; procurarão, por conseqüência, atrair a si a massa da população, exercer o poder mais através dos benefícios do que pelo medo e aumentar o seu próprio número, pois, quanto mais numerosos forem, mais *(§ 6 deste capítulo)* senadores elegerão e maior poder terão também no Estado *(mesmo parágrafo)*. É inútil objetar que, cuidando cada cidade dos seus próprios interesses e invejando as outras, haverá freqüentemente discórdias entre elas e perder-se-á tempo em discussões. Pois, se enquanto os romanos deliberam Sagunto perece, pelo contrário, quando homens em pequeno número decidem tudo segundo a sua paixão, é a liberdade, é o bem comum que perece. O espírito dos homens é, com efeito, demasiado obtuso para tudo poder penetrar de uma vez; mas deliberando, escutando e discutindo, afina-se e, à força de tatear, os homens acabam por encontrar a solução que procuravam e que tem a aprovação de todos, sem que ninguém o tivesse anteriormente pensado. Objetar-se-á que o Estado da Holanda não teria subsistido muito tempo sem um conde ou um representante do conde em seu lugar? Respondo que, para preservar a sua liberdade, os holandeses julgaram suficiente abandonar o conde e privar o Estado da sua cabeça. Não pensaram, todavia, em reformá-lo, mas deixaram subsistir todas as partes tais como estavam, de modo que o condado da Holanda permaneceu sem conde e o próprio Estado sem nome. Nada de espantoso nisto; os súditos, na maioria, ignoravam a quem pertencia a soberania. Mesmo que não tivesse sido assim, os que detinham o poder na realidade eram demasiado pouco numerosos para governar a massa e esmagar os seus poderosos adversários. Assim, aconteceu que estes últimos puderam conjurar-se contra eles, impotentes, e finalmente derrubá-los. Esta súbita revolução não

veio do fato de que se empregava tempo excessivo nas deliberações, mas da constituição defeituosa do Estado e do pequeno número de governantes.

§ 15. — Este Estado aristocrático, onde o poder se divide entre várias cidades, é ainda preferível porque não há que recear, como no outro, que a assembléia suprema seja bruscamente atacada e destruída, pois que *(§ 9 deste capítulo)* não é convocada em lugar e data fixos. Os cidadãos poderosos são, além disso, menos de temer neste Estado: onde várias cidades gozam da liberdade, não basta àquele que tenta usurpar o poder apoderar-se de uma única cidade para ser o senhor absoluto. Enfim, a liberdade neste Estado é um bem comum a um maior número, pois, onde reina uma única cidade, não se cuida do bem das outras, senão na medida em que convém à cidade reinante.

CAPÍTULO X

§ 1. — Após ter exposto os princípios fundamentais dos dois tipos de Estado aristocrático, resta procurar se existe alguma causa interior que possa levar à dissolução de semelhante regime ou à sua transformação. A primeira causa possível de dissolução é a que observa o agudíssimo florentino (Maquiavel) no seu primeiro discurso sobre o terceiro livro de Tito Lívio: *num Estado, como no corpo humano, há certos elementos que se ligam aos outros e cuja presença requer, de quando em quando, um tratamento clínico;* é, portanto, necessário, diz ele, que por vezes uma intervenção recupere o Estado para os princípios sobre os quais está fundado. Se falta esta intervenção, o mal irá crescendo, a tal ponto que já não poderá ser suprimido senão pela supressão do próprio Estado. Esta intervenção, acrescenta ele, pode acontecer por acaso ou devido a uma legislação prudente, ou, enfim, à virtude de um homem de uma virtude excepcional. E não é duvidoso que isto deixe de ser uma circunstância do maior peso e, se não for dado remédio ao mal, o Estado já não se poderá manter por virtude própria, mas unicamente por feliz fortuna. Pelo contrário, se o conveniente remédio é aplicado, a queda do Estado não poderá resultar de um vício interior, mas de um destino inelutável, tal como em breve demonstraremos. O primeiro remédio que se apresentava ao espírito era que, todos os cinco anos, um ditador supremo fosse criado por um ou dois meses, tendo o direito de abrir inquérito sobre os atos dos senadores e de todos os funcionários, de os julgar, de tomar decisões e, por conseguinte, de conduzir o Estado ao seu princípio. Mas, para remediar os males que ameaçam um Estado, é preciso aplicar medicinas que se acordem com a sua natureza e possam aceitar-se através dos seus próprios princípios; de outra forma, cai-se de Caribde em Cila. É verdade que todos, quer governantes ou governados, devem ser moderados pelo receio dos suplícios e do mal que poderiam sofrer, a fim de que não possam cometer crimes impunemente e com proveito; e, por outro lado, se este receio afeta igualmente os bons e os maus cidadãos, o Estado encontra-se no maior perigo. Sendo o poder do ditador absoluto, não pode deixar de ser temível para todos, sobretudo, como se requer, se é nomeado a prazo fixo, porque então, cada um, por amor da glória, disputará essa honra com extremo ardor; e também é certo que em tempo de paz se tem menos em consideração a virtude que a opulência, de forma que, quanto mais soberba tiver um homem, mais facilmente obterá honrarias. Talvez seja essa a razão pela qual os romanos não nomeavam ditadores a prazo fixo, mas só quando uma necessidade

fortuita a isso os obrigava. E, todavia, o rumor de uma ditadura, [20] para citar Cícero, era desagradável aos bons cidadãos. E, certamente, pois que o poder de um ditador, como o de um rei, é absoluto, pode, não sem grande perigo para a República, transformar-se num poder monárquico, ainda que temporariamente. Acrescente-se que, se nenhuma data fixa for indicada para a nomeação de um ditador, não haverá entre duas ditaduras sucessivas o intervalo de tempo que dissemos ser necessário manter, e a própria instituição teria tão pouca solidez que cairia facilmente no esquecimento. Se esta ditadura não é perpétua e estável, se não é entregue a um só homem, o que não se pode conciliar com a manutenção do regime aristocrático, será incerta e, com ela, a salvação da República mal assegurada.

§ 2. — Não há dúvida, pelo contrário *(§ 3 do capítulo VI)*, que se, mantendo a forma do Estado, o gládio do ditador se pudesse erguer perpetuamente e ser temível unicamente para os maus, nunca o mal se agravaria a ponto de não poder ser suprimido ou corrigido. É para satisfazer estas condições que subordinamos à assembléia geral um conselho de síndicos, de modo que o perpétuo gládio não esteja no poder de uma pessoa natural, mas de uma pessoa civil, cujos membros são demasiado numerosos para que possam dividir o Estado *(§§ 1 e 2 do capítulo VIII)* ou combinar um crime; ao que acresce que, se lhes é proibido ocupar os outros cargos do Estado, não pagam soldo à força armada e, enfim, são de uma idade em que se prefere um estado de coisas existente a novidades perigosas. Não ameaçam, portanto, o Estado com qualquer perigo, não podem ser, e não serão, efetivamente, temíveis senão para os maus, e não para os bons. Sem força para cometer crimes, terão suficiente poder para refrear as tentativas criminosas. Além de que, com efeito, podem opor-se ao mal na sua origem (porque o seu conselho é perpétuo), são bastante numerosos para não temer inspirar ódio a um ou dois poderosos, ao acusá-los e condená-los; dado, sobretudo, que exprimem a sua opinião por esferas e que a sentença é pronunciada em nome de todo o conselho.

§ 3. — Também os tribunos do povo eram perpétuos em Roma, mas incapazes de triunfar do poderio de um Cipião; deviam, além disso, submeter ao próprio senado as medidas que julgavam salutares e freqüentemente eram enganados por ele, combinando o senado a maneira de o favor da plebe ir para aquele que os senadores menos temiam. Acresce que toda a força dos tribunais contra os patrícios se fundamentava no favor do povo e que, quando apelavam para a plebe, pareciam mais suscitar uma sedição do que convocar uma assembléia. Num Estado como o que descrevemos nos dois capítulos precedentes, não se produzirá semelhante inconveniente.

§ 4. — Todavia, esta autoridade dos síndicos poderá fazer somente com que a forma do Estado se mantenha, impedir que as leis sejam violadas e que, seja quem for, tire proveito de uma ação criminosa. Não poderá impedir que se infiltrem vícios como aqueles em que caem os homens que gozam de grandes ócios, vícios que freqüentemente causam a ruína do Estado. Os homens, uma vez libertados do medo pela paz, tornam-se, pouco a pouco, os selvagens e bárbaros que eram, em vez de seres civilizados e humanos, e daí caem na moleza e na preguiça; já não procuram sobrepor-se uns aos outros pela

[20] No texto das *Opera Posthuma* vem: *tumor dictatoris*. Saisset observa, com razão ao que parece, que na passagem de Cícero referida por Espinosa *(Cartas a Quintus*, III, 8, 4) a palavra *tumor* é substituída por *rumor*.

virtude, mas pelo fausto e pelo luxo; desgostam-se dos costumes da pátria e adotam os estrangeiros, isto é, começam a ser escravos.

§ 5. — Para evitar este mal, tentou-se freqüentemente editar leis contra a suntuosidade, mas em vão. Pois todas as regras que podem ser violadas, sem que outras sejam lesadas, são irrisórias. Se tais regras moderam os desejos e os apetites, pelo contrário, dão-lhes mais intensidade, pois nós temos uma inclinação para o que é proibido e desejamos o que nos é recusado. Os homens ociosos têm sempre bastantes recursos de espírito para iludir as regras estabelecidas sobre objetos, cuja interdição absoluta não é possível, tais como festins, jogos, adornos e outras coisas do mesmo gênero, das quais só o abuso é mau e cujo desfrute só a fortuna permite, de modo que não pode fazer-se lei geral em semelhante matéria.

§ 6. — A minha conclusão é, portanto, que estes vícios inerentes ao estado de paz, de que falamos aqui, não devem ser combatidos direta mas indiretamente, estabelecendo princípios fundamentais tais que o maior número se esforce, não por viver sabiamente (isso é impossível), mas se deixe dirigir pelas paixões de que o Estado tira mais benefício. É preciso, sobretudo, procurar que os ricos sejam, senão econômicos, pelo menos desejosos de aumentar a sua riqueza. Pois não há dúvida de que se esta avidez, que é uma paixão universal e constante, é alimentada pelo desejo da glória, a maioria aplicar-se-á a aumentar, sem usar meios desonrosos, os haveres pelos quais podem pretender a consideração e evitar a vergonha.

§ 7. — Se considerarmos os princípios fundamentais dos dois Estados aristocráticos, descritos nos dois capítulos precedentes, veremos que isto mesmo é uma sua conseqüência. O número dos governantes num e noutro é suficientemente grande para que a maioria dos ricos tenha acesso ao governo e aos altos cargos do Estado. Se, além disso, se decidir *(como dissemos no § 47 do capítulo VIII)* que os patrícios insolventes serão considerados eliminados da sua condição e que os que tiverem perdido os seus bens em conseqüência de uma infelicidade serão restabelecidos na situação, não há dúvida de que todos, tanto quanto puderem, tratarão de conservar os seus haveres. Não quererão viver à maneira dos estrangeiros e não menosprezarão os costumes da pátria, se for estabelecido que os patrícios se distinguem por um vestuário particular; ver, sobre este ponto, os §§ 25 e 40 do capítulo VIII. Pode-se, em qualquer Estado, encontrar outras disposições de acordo com a natureza dos lugares e o caráter da nação e, em tal matéria, é preciso cuidar, acima de tudo, de que os súditos obedeçam a isto mais por vontade própria que *por efeito* duma imposição legal.

§ 8. — Num Estado que visa unicamente a conduzir os homens pelo temor, é mais a ausência de vício do que a virtude que reina. Mas é preciso levar os homens de tal maneira que não creiam ser levados, mas para viver segundo o seu livre decreto e conforme o seu próprio feitio; é preciso, portanto, dominá-los unicamente pelo amor da liberdade, o desejo de aumentar a sua fortuna e a esperança de se elevarem às honrarias. Aliás, as estátuas, os cortejos triunfais e outras incitações à virtude são mais sinais de servidão do que de liberdade. É aos escravos, não aos homens livres, que se dá recompensa pela sua boa conduta. Reconheço que os homens são muito sensíveis a estes estímulos, mas se, originariamente, se concedem recompensas honoríficas aos grandes homens, mais tarde, crescendo a inveja, é aos preguiçosos e aos que enche o orgulho da

sua riqueza, com grande indignação de todos os bons cidadãos. Além disso, aqueles que exibem as estátuas e os triunfos de seus pais crêem-se injuriados se não os colocam acima dos outros. Enfim, para não falar do resto, é evidente que a igualdade, cuja perda provoca necessariamente a ruína da liberdade comum, não pode ser mantida desde que sejam concedidas por uma lei do Estado honras extraordinárias a um homem que se distingue pelo seu mérito.

§ 9. — Posto isto, vejamos agora se Estados do gênero descrito podem, por qualquer causa interna, ser destruídos. Se, todavia, um Estado pode perpetuar-se, será necessariamente aquele cujas leis, uma vez bem estabelecidas, permanecem invioladas. Pois as leis são a alma do Estado. Tanto tempo quanto durarem, subsistirá igualmente o Estado. Mas as leis não podem permanecer invioladas se não estão sob a proteção da Razão e das paixões comuns aos homens; de outro modo, quero dizer, se não tiverem senão o apoio da Razão, são pouco válidas e facilmente elimináveis. Portanto, visto que demonstramos que as leis fundamentais destas duas espécies de Estado aristocrático concordam com as tendências dos homens, podemos afirmar que, se há Estados capazes de subsistir sempre, são estes, e que, se podem ser destruídos, não é por qualquer causa relacionada com um defeito próprio, mas com um destino inelutável.

§ 10. — Pode-se objetar que, apesar de estarem sob a proteção da Razão e das tendências comuns, estas leis do Estado, precedentemente expostas, não são, todavia, tão sólidas que ninguém possa destruí-las. Pois não há tendência que não possa ser vencida por uma tendência contrária; o medo da morte é, com freqüência, visivelmente vencido pela ambição dos bens alheios. Aos que estão aterrados com o inimigo, nenhum outro medo consegue detê-los: lançam-se à água, precipitam-se no fogo para escapar ao ferro do inimigo. Por bem ordenada que esteja a cidade, por excelentes que sejam as suas instituições, nos momentos de infelicidade, quando todos, como acontece, são tomados de terror pânico, todos se entregam ao único partido que o medo impõe, sem se preocupar com o futuro, nem com as leis, todos os rostos se voltam para o homem que as vitórias puseram em foco. Colocam-no acima das leis, prolongam o seu poder (o pior dos exemplos), confiam-lhe toda a coisa pública. Foi isso que causou a perda do Estado romano. Para responder a esta objeção, digo, em primeiro lugar, que numa República bem constituída, semelhante terror nunca surge, senão por uma justa causa; que semelhante terror, semelhante perturbação, não podem ser devidos senão a uma causa contra a qual toda a prudência humana é impotente. Em segundo lugar, é preciso observar que, numa República como a que descrevemos, não pode acontecer *(§§ 9 e 23 do capítulo VIII)* que um só homem, ou dois, tenham um renome tão brilhante que todos se voltem para eles. Terão, necessariamente, vários êmulos que possuam um certo número de partidários. Portanto, ainda que o terror gere qualquer perturbação na República, ninguém poderá, desprezando as leis e contrariamente ao direito, chamar um salvador para o comando das tropas sem que, imediatamente, haja competição entre o que tiver sido proposto e outros que os seus partidários reclamarão. Para resolver o caso será necessariamente preciso retornar às leis estabelecidas, aceitas por todos, e ordenar os negócios do Estado como elas prescrevem. Posso, portanto, afirmar sem reserva que o Estado em que uma única cidade tem o poder, e, ainda mais, um Estado em que várias cidades o partilham, durará sempre, isto é, não se dissolverá nem se transformará por qualquer causa interior.

Capítulo XI

§ 1. — Passo agora ao terceiro Estado, que é inteiramente absoluto e a que chamamos democrático. A diferença entre este Estado e o aristocrático consiste, principalmente, já o dissemos, em que, neste último, depende unicamente da vontade e da livre escolha da assembléia suprema que este ou aquele se torne patrício; ninguém tem, portanto, hereditariamente, o direito de sufrágio e o de aceder às funções públicas. Ninguém pode reivindicar os seus direitos, como é o caso numa democracia. Todos aqueles, com efeito, que nasceram de pais no gozo dos seus direitos cívicos, ou no território nacional, ou que souberam merecer a República, ou que, por outras causas ainda, possuem legalmente o direito de cidadania, todos, repito, têm direito de sufrágio e acesso às funções públicas; podem reclamar os seus direitos e não se lhos pode negar senão por se terem tornado culpados de um crime, ou marcados de infâmia.

§ 2. — Se, portanto, só os homens de uma certa idade, ou os mais velhos de uma família, que tenham atingido a idade legal, ou os que pagam uma certa contribuição ao Estado, têm o direito de sufrágio na assembléia suprema e o de tratar dos negócios públicos, então, mesmo que acontecesse que a assembléia suprema, em virtude destas disposições, compreendesse menos membros que a do Estado aristocrático, atrás descrito, o Estado nem por isso deveria deixar de ser chamado democrático, pois que os homens chamados para o governo não seriam escolhidos pela assembléia suprema como sendo os melhores, mas veriam o seu poder decorrer da lei. E ainda que, desta maneira, um Estado em que não são os melhores, mas os que por feliz fortuna são ricos, ou mais bem nascidos, que são chamados a governar, pareça inferior a um Estado aristocrático, se considerarmos bem as coisas, de fato, tudo vem a dar no mesmo. Para os patrícios, com efeito, os melhores são sempre os ricos, ou parentes, ou os amigos. Certamente que, se as coisas fossem tais que, na escolha dos seus colegas, os patrícios estivessem isentos de qualquer parcialidade entre si e fossem unicamente dirigidos pela preocupação do bem-estar público, nenhum regime seria comparável ao aristocrático. Mas, a experiência ensina-o bastante, até mesmo demais, a realidade é completamente outra, sobretudo nas oligarquias, em que a vontade dos patrícios mais se liberta da lei por causa da falta de competidores. Aí, com efeito, os patrícios afastam cuidadosamente da assembléia os mais merecedores e procuram a associação daqueles que estão na sua dependência, de maneira que, em semelhante Estado, as coisas vão pior porque a escolha dos patrícios depende da vontade arbitrária absoluta de alguns, liberta de qualquer lei.

§ 3. — Pelo que precede, é manifesto que podemos conceber diversos gêneros de democracia; o meu desígnio não é falar de todos, mas de me cingir ao regime em que todos os que são governados unicamente pelas leis do país não estão de forma alguma sob a dominação de um outro, e vivem honrosamente, possuem o direito de sufrágio na assembléia suprema e têm acesso aos cargos públicos. Digo expressamente *que são regidos unicamente pelas leis do país* para excluir os estrangeiros, súditos de outro Estado. Acrescentei a estas palavras *que não estão sob a dominação de um outro* para excluir as mulheres e os servidores, que estão sob a autoridade dos maridos e dos senhores, as crianças e os pupilos, que estão sob a autoridade dos pais e dos tutores. Disse, enfim, *que*

têm uma vida honrosa, para excluir os marcados pela infâmia por causa de um crime, ou de um gênero de vida desonroso.

§ 4. — Perguntarão, talvez, se as mulheres estão por natureza, ou por instituição, sob a autoridade dos homens? Se é por instituição, nenhuma razão nos obrigaria à excluir as mulheres do governo. Se, todavia, apelamos para a experiência, veremos que isto provém da sua fraqueza. Em nenhuma parte da terra homens e mulheres reinaram conjuntamente, mas em toda parte, onde se encontram homens e mulheres, vemos que os homens reinam e que as mulheres são governadas, e que, desta maneira, os dois sexos vivem em boa harmonia; pelo contrário, as amazonas que, segundo uma tradição, outrora reinaram, não admitiam que os homens permanecessem no seu território, não alimentavam senão os indivíduos do sexo feminino e matavam os machos que tinham gerado. Se as mulheres fossem, por natureza, iguais aos homens, se tivessem no mesmo grau a força de alma e as qualidades de espírito que são, na espécie humana, os elementos do poder e, conseqüentemente, do direito, certamente, entre tantas nações diferentes, não se poderia deixar de encontrar umas em que os dois sexos reinassem igualmente, e outras em que os homens seriam governados pelas mulheres e receberiam uma educação própria para restringir as suas qualidades de espírito. Mas isto nunca se viu em parte alguma, e pode-se afirmar, por conseqüência, que a mulher não é, por natureza, igual ao homem e também que é impossível que os dois sexos reinem igualmente e, ainda menos, que os homens sejam regidos pelas mulheres. Se, além disso, considerarmos as paixões humanas, se reconhecermos que quase sempre o amor dos homens pelas mulheres não tem outra origem senão o desejo sensual, de tal modo que não apreciam nelas as qualidades de espírito e prudência, mas as da beleza que têm, que não admitem que as mulheres amadas tenham preferência por outros que não eles, ver-se-á, sem esforço, que não se poderia instituir o reinado igual dos homens e das mulheres sem grande prejuízo para a paz. Mas é bastante sobre este ponto.

(Inacabado)

CORRESPONDÊNCIA

Tradução e notas de MARILENA DE SOUZA CHAUÍ BERLINCK

CARTA N.º 2

(sem data; provavelmente entre agosto e setembro de 1661)

Ao mui nobre e sábio Henrich Oldenburg

Ilustríssimo senhor,

Podeis julgar por vós mesmo quão grata é para mim vossa amizade, desde que vossa modéstia permita que vos volteis para vossas inúmeras qualidades. E, contudo, quando as considero sinto-me culpado de orgulho querendo tornar-me vosso amigo, sobretudo se essa comunidade concernir principalmente às coisas do espírito. Essa amizade deve ser atribuída mais à vossa modéstia e benevolência do que a mim. Pelo excesso de uma, quisestes rebaixar-vos, e pela abundância da outra, engrandecer-me. Aceitarei sem medo essa forte amizade que me prometestes e em cuja troca pedistes a minha, e esforçar-me-ei para cultivá-la. Quanto aos dons de espírito que me atribuís, se eu possuísse algum, colocá-lo-ia ao vosso dispor, mesmo que mais tarde isso resultasse em grande dano para mim. Mas, para não acreditardes que recuso aquilo que me pedistes por amizade, tentarei explicar meu modo de entender aquelas coisas sobre as quais conversamos, mas não creio que sem vossa benevolência isso possa nos unir mais estreitamente.

Começarei falando brevemente sobre Deus, que defino como um ente constituído por infinitos atributos, cada um dos quais infinito (isto é, sumamente perfeito) em seu gênero. Deve-se notar que entendo por atributo tudo o que é concebido em si e por si, de sorte que seu conceito não envolva o conceito de uma outra coisa. Por exemplo, a extensão é concebida por si e em si, mas o movimento não, pois é concebido em outra coisa e seu conceito envolve a extensão. Esta é a verdadeira definição de Deus, porque entendemos por Deus o ente sumamente perfeito e absolutamente infinito. Que tal ente existe é fácil demonstrar por sua definição, mas aqui não é o lugar para essa demonstração. O que deverei demonstrar aqui para satisfazer à vossa primeira questão são as proposições seguintes: Primeiro: que na natureza das coisas não podem existir duas substâncias que não diferissem pela totalidade de suas essências. Segundo: uma substância não pode ser *produzida*, mas é de sua própria essência existir. Terceiro: que toda substância deve ser infinita, isto é, sumamente perfeita em seu gênero. Estas proposições estando demonstradas, podeis ver, Ilustre Senhor, o que pretendo, desde que presteis atenção à definição de Deus, de sorte que não é preciso falar mais longamente sobre isso. Para demonstrar essas proposições breve e claramente, considerei que nada seria melhor do que submetê-las ao vosso exame usando a maneira geométrica para provar. Envio-as separadamente e esperarei vossa apreciação.[1]

Em segundo lugar, perguntais que erros observo nas filosofias de Descartes e de Bacon. Embora não seja meu costume assinalar os erros dos outros, quero também satis-

[1] Os historiadores consideram que Espinosa se refere ao primeiro manuscrito da *Ética*, visto que as definições apresentadas não estão presentes dessa maneira nas outras obras do filósofo. (N. do T.)

fazer ao vosso desejo. O primeiro e maior de seus desvios é o de terem permanecido muito longe do conhecimento das primeiras causas e origem de todas as coisas. O segundo, de não terem conhecido a verdadeira natureza da mente. O terceiro, o de jamais terem conseguido determinar a causa do erro. Somente os homens desprovidos de dedicação pelo estudo ignoram que o conhecimento desses três pontos seja o mais necessário. Ademais, que esses autores tenham se desviado do conhecimento da causa primeira e da mente humana, é o que decorre facilmente da verdade das três proposições que enumerei acima. Por isso passo à elucidação do terceiro engano. Direi pouco sobre Bacon, que fala muito confusamente dessas coisas, que nada prova, mas muito discorre. Em primeiro lugar, supõe que o intelecto humano falha não apenas por causa dos enganos dos sentidos, mas por causa de sua própria natureza, que forja idéias em analogia consigo mesmo e não em analogia com o universo: o intelecto seria uma espécie de espelho, refletindo desigualmente os raios luminosos, e mesclando sua própria natureza com a natureza das coisas. Em segundo lugar, o intelecto humano, naturalmente levado à abstração, forja como constante aquilo que flui. Em terceiro lugar, considera que o intelecto humano move-se demais e nunca pode firmar-se ou repousar. Estas causas do erro e outras que indica podem ser facilmente reduzidas à causa única fornecida por Descartes: a de que a vontade humana é livre e mais ampla do que o intelecto, ou, como diz o próprio Verulano, numa linguagem mais confusa *(Af. 49):* [2] A luz do intelecto não é seca, mas está embebida nas infusões da vontade (deve-se notar que Verulano toma o intelecto pela mente, no que difere de Descartes). Sem me preocupar com outras causas do erro, porque são sem importância, mostrarei que essa apresentada acima é falsa, o que ambos teriam facilmente visto se tivessem observado que entre a vontade e esta ou aquela volição há a mesma relação que entre a brancura e este ou aquele branco, a humanidade e este ou aquele homem, de sorte que é tão impossível considerar a vontade como causa desta ou daquela volição como considerar que a humanidade é a causa de Pedro e de Paulo. Portanto, como a vontade é apenas um ente de Razão e não pode ser dita causa desta ou daquela volição, e, ademais, como as volições particulares precisam de uma causa para existir, não se pode dizer que sejam livres: são necessariamente o que são pela causa que as determina. Enfim, segundo o próprio Descartes, os erros são volições particulares, donde segue-se necessariamente que os erros não são livres, mas determinados por causas externas e não pela vontade, como vos prometi demonstrar. [3]

Baruch de Espinosa

[2] Bacon, *Novum Organum;* livro I, aforismo 49. (N. do editor latino.)

[3] A crítica de Espinosa consiste em mostrar que *a vontade* é uma noção geral e que, portanto, não existe, pois só existe o singular. Não há *a humanidade,* mas Pedro e Paulo. (N. do T.)

CARTA N.º 4

(sem data; provavelmente entre setembro e outubro de 1661)

Ao mui nobre e sábio Henrich Oldenburg

Ilustríssimo senhor,

Quando partia para Amsterdam, a fim de passar uma ou duas semanas, tive o prazer de receber vossa carta e vi as objeções que fazeis às três proposições que vos enviei. Responderei apenas a essas objeções, deixando o restante por falta de tempo.

No que concerne à primeira, digo que da definição de alguma coisa não decorre a existência dela, mas (como demonstrei no escólio anexado às três proposições) que a existência decorre apenas da definição ou da idéia de um atributo (como expliquei amplamente na definição de Deus), isto é, de uma coisa que é concebida em si e por si. Aliás, no mesmo escólio, dei a razão dessa diferença de maneira bastante clara, sobretudo para um filósofo. Pois supõe-se que este não ignora a diferença que existe entre uma ficção e um conceito claro e distinto, como também não ignora a verdade desse axioma, que afirma que toda definição, isto é, toda idéia clara e distinta, é verdadeira. Se tudo isto for observado, não vejo o que ainda deixa a desejar a resposta à primeira questão. Passo pois, à segunda. Pareceis admitir que, se o pensamento não pertence à natureza da extensão, então esta não poderá ser limitada por aquele, de modo que vossa dúvida nasce do exemplo que foi dado. Mas observai o seguinte, peço-vos. Se se diz que a extensão não é limitada pela extensão, mas pelo pensamento, isto não significa, então, que a extensão não é absolutamente infinita, mas (infinita) apenas enquanto extensão? Ou seja, é-me concedido que a extensão não é absolutamente infinita, mas infinita em seu gênero. Mas, dizeis, talvez o pensamento seja um ato do corpo. Seja, mas eu não o admito de jeito algum. Pelo menos, não negareis que a extensão, enquanto extensão, não é o pensamento, e isto é suficiente para explicar minha definição e demonstrar a terceira proposição. Em terceiro lugar, objetais que os axiomas que enunciei não devem ser colocados entre as noções comuns. Não discuto esse ponto. Mas pareceis duvidar de sua verdade e, mesmo, quereis mostrar que as afirmações contrárias são mais verossímeis. Mas prestai atenção à *definição* que dei da substância e do acidente, de onde retiro todas as conclusões. Com efeito, visto que entendo por substância aquilo que é concebido por si e em si, isto é, cujo conceito não envolve o conceito de outra coisa; por modificação ou acidente [4] aquilo que está em outra coisa e por ela é concebido, aparece claramente que: primeiro, por natureza a substância é anterior aos seus acidentes, pois estes não podem ser nem ser concebidos sem ela; segundo, que exceto a substância e seus atributos nada é dado na realidade, isto é, fora do intelecto, pois tudo o que é dado é concebido por si ou por outro, e seu conceito ou envolve o de outra coisa, ou não envolve. Terceiro, que as coisas que possuem atributos diferentes nada têm em comum entre si, pois o atributo, tal como o expli-

[4] Na *Ética* o termo acidente vinculado ao modo desaparece. É que aquele termo costuma conotar o não-essencial, o contingente, o possível, noções que o espinosismo recusa inteiramente. (N. do T.)

quei, é aquilo cujo conceito não envolve o de outra coisa. Quarto, enfim, que, se duas coisas nada têm em comum entre si, uma não pode ser causa da outra, pois, nada havendo no efeito em comum com a causa, aquilo que ele tivesse deveria tê-lo tirado do nada.

Quanto ao que dizeis, que Deus nada tem em comum formalmente com as coisas criadas, foi o contrário que pus em minha definição. Com efeito, disse que Deus é o ente constituído por infinitos atributos, cada um dos quais é infinito, isto é, supremamente perfeito em seu gênero.

Quanto ao que objetais à minha primeira proposição, considerai, meu amigo, que os homens não são criados mas engendrados e que seus corpos existiam antes, embora numa outra forma.[5] Na verdade, o que se conclui, e que também reconheço de bom grado, é que se uma única parte da matéria se aniquilasse, imediatamente toda a extensão desapareceria. A segunda proposição, por sua vez, não faz muitos deuses, mas apenas um, constituído de infinitos atributos, etc.

Baruch de Espinosa

CARTA N.º 9

(sem data; provavelmente março de 1663)

Ao mui sábio jovem Simon de Vries

Meu querido amigo,

Recebi tuas cartas há tanto esperadas e agradeço-te por me teres escrito e por teu afeto. Tua longa ausência não me é menos penosa do que para ti e, entretanto, estou feliz porque o fruto de minhas vigílias tem sido útil para ti e para nossos amigos. Assim, apesar de retirado, mesmo ausente falarei convosco. Não deves invejar Caseário:[6] ninguém me é mais desagradável do que ele e não há pessoa de quem eu desconfie mais do que dele. Por isso quero que saibas, bem como nossos amigos, que nenhuma de minhas opiniões deve ser-lhe comunicada antes que alcance uma certa maturidade. É ainda muito criança e muito inconstante, mais interessado pela novidade do que pela verdade. Mas espero que se corrigirá desses defeitos com o passar dos anos, direi mais: pelo que posso julgar de seu espírito, estou certo de que isto acontecerá. Por isso sua índole leva-me a amá-lo.

Quanto às questões propostas por teu colégio[7] (muito sabiamente instituído), vejo que tu e nossos amigos não distinguis os gêneros de definições. Com efeito, deve-se explicar a diferença entre a definição que serve para investigar a essência de uma coisa, e que é somente dubitativa, daquela que é proposta apenas para ser examinada. Com efeito, a primeira, porque tem um objeto determinado, deve ser verdadeira, mas *o mesmo não*

[5] Espinosa distingue entre criar e engendrar. Criar é produzir a essência e a existência; engendrar é promover a existência. Deus cria. Os homens e todas as criaturas engendram-se uns aos outros. (N. do T.)

[6] Aluno de Espinosa. Na carta n.º 8, Simon escrevera: "Feliz, realmente feliz, é Caseário, teu companheiro, que vive sob o mesmo teto e que nos passeios e às refeições pode conversar contigo sobre as coisas mais importantes". (N. do T.)

[7] Os colégios eram constituídos por grupos de estudiosos que não aceitavam as linhas teóricas e práticas das várias seitas protestantes holandesas, especialmente a calvinista. Simon de Vries é fundador de um desses círculos de estudos livres em Amsterdam e Espinosa era tido como chefe espiritual do grupo. (N. do T.)

pode ser dito da segunda. Por exemplo, se me pedem uma descrição do templo de Salomão, devo dar uma descrição verdadeira, a menos que queira me divertir. Mas se em minha mente tracei o plano de um templo que desejo edificar e de cuja descrição concluo que preciso de um certo tipo de terreno, de milhares de pedras e de outros materiais, uma pessoa sã de espírito poderá dizer-me que minha conclusão é má porque provém de uma definição bastante falsa que dei? Alguém poderá exigir que eu prove a verdade de minha definição? Isto seria o mesmo que dizer que não concebi o que concebi, ou exigir que eu prove que concebi aquilo que concebi, o que é simplesmente ridículo.

Assim, ou a definição explica uma coisa que está fora do intelecto e, então, deve ser verdadeira e não difere de uma proposição ou de um axioma, a não ser pelo fato de que a definição se aplica apenas às essências ou às afecções das coisas, enquanto o axioma tem maior extensão, aplicando-se a verdades eternas. Ou, então, a definição explica uma coisa tal como é ou como pode ser concebida por nós. Neste caso, a definição difere de um axioma e de uma proposição porque deve-se exigir somente que seja absolutamente concebida e não, como um axioma, como uma verdade. Por isso a má definição é aquela que não se concebe.[8]

Para me fazer entendido, tomarei um exemplo de Borellio: duas linhas retas encerrando um espaço são chamadas figuradoras, isto é, constituem uma figura. Se por uma linha reta entendo o que outros entendem por linha curva, a definição é boa. Esta definição permitirá compreender uma figura como (a) ou outra similar, desde que daí por diante não se entendam por "linha reta" as figuras quadradas ou outras similares. Mas se por linha reta entende-se o que se entende comumente, a coisa é inteiramente inconcebível e não há, portanto, definição alguma. Tudo isto é confundido por Borellio, cuja opinião tu e nossos amigos pareceis admitir. Acrescento um outro exemplo. Se digo que cada substância tem apenas um atributo, tem-se uma simples proposição que exige demonstração. Mas se digo: entendo por substância aquilo que é constituído por um único atributo, a definição será boa, desde que daí por diante as coisas constituídas por vários atributos sejam designadas por um outro nome que não seja o de substância.[9]

Quanto ao que disseste, que não demonstrei que a substância (ou o ente) pode ter vários atributos, isto talvez provenha de que não quiseste prestar atenção nas demonstrações. Com efeito, dei duas. Primeira: nada é mais evidente para nós do que todo ente que é concebido sob algum atributo, e quanto mais um ente tem realidade ou ser, tanto mais lhe devem ser atribuídos mais atributos. Conseqüentemente, um ente absolutamente infinito deve ser definido, etc. Segunda (e que considero melhor): quanto mais atributos atribuo a um ente, tanto mais sou obrigado a atribuir-lhe existência, isto é, tanto mais o concebo verdadeiramente, o que seria inteiramente o contrário se tivesse forjado uma quimera ou algo similar.[10]

Quanto ao que disseste, que tu e nossos amigos só concebeis o pensamento sob a forma de idéias porque, suprimindo-as, suprimis o pensamento, creio que isso vos acontece porque separais de um lado vosso ser como coisa pensante e de outro vossos pensamentos e conceitos. Assim, não é de espantar que, pondo à parte todos os vossos pensa-

[8] A boa definição é aquela que se concebe — isto significa: 1.º que não há contradição interna; 2.º que por ela se apreende a gênese do definido. A boa definição é sempre genética. A má definição é, portanto, aquela que não se pode conceber. (N. do T.)

[9] A chave é, portanto, o termo *constituído*. (N. do T.)

[10] Cf. *Pensamentos Metafísicos*, parte I, capítulos 1 e 3. (N. do T.)

mentos, não vos reste nada em que possais pensar.[11] Quanto à própria questão, considero ter demonstrado de maneira bastante clara e evidente que o intelecto, embora infinito, pertence à Natureza Naturada e não à Natureza Naturante. Acrescento que não vejo qual a relação disto com a terceira definição e por que esta vos detém. A definição que vos enviei diz: "Entendo por substância aquilo que é em si e é concebido por si, isto é, aquilo cujo conceito não envolve o conceito de uma outra coisa. Por atributo entendo a mesma coisa, a não ser que o atributo é dito com relação ao intelecto que atribui à substância uma certa natureza".[12] Esta definição, digo eu, explica bastante claramente o que quero entender por substância ou por atributo. Contudo, queres, embora eu veja pouca utilidade nisso, que eu explique através de um exemplo como uma só e mesma coisa pode ser designada por dois nomes. Para não parecer que me abstenho, darei dois exemplos. Primeiro: digo que por Israel entendo o terceiro patriarca e que entendo por Jacó o mesmo homem a quem tal nome foi imposto porque agarrou o calcanhar de seu irmão. Segundo: por plano entendo aquilo que reflete todos os raios luminosos sem modificá-los; a mesma coisa entendo por branco, a não ser que o plano é dito branco com relação ao homem que olha para ele.

Baruch de Espinosa

Carta N.º 10

(Rijnsburg, março de 1663)

Ao jovem mui sábio Simon de Vries

Caro amigo,

Tu me perguntas se precisamos da experiência para saber se a definição de um atributo é verdadeira. Respondo que nunca precisamos da experiência, a não ser para aquilo que não podemos concluir da definição da coisa. Como, por exemplo, a existência dos modos, pois esta não pode ser deduzida dá definição da coisa. Mas nunca precisamos da experiência para aquelas coisas cuja existência não se distingue da essência e que, portanto, se conclui de sua definição. Mais ainda, nenhuma experiência pode ensinar-nos isto, pois a experiência nunca nos ensina a essência das coisas — o máximo que pode fazer é determinar nossa mente a pensar apenas acerca de certas essências das coisas. E assim como a existência dos atributos não difere de sua essência, nenhuma experiência poderá fazer com que a aprendamos.

Perguntas, ainda, se as coisas reais e suas afecções são verdades eternas. Digo que o são sob todos os aspectos. Se retrucares: por que, então, não as chamas de verdades eternas? Respondo: para distingui-las, como todos costumam fazê-lo, daquelas que não explicam coisas e afecções das coisas, como por exemplo, "nada vem do nada". Tais proposições, e outras semelhantes, são chamadas verdades eternas num sentido absoluto, e com isto o que se quer dizer é que só têm morada no intelecto.

Baruch de Espinosa

[11] Para Espinosa, a coisa pensante ou o intelecto finito é constituído pelas idéias, mas estas incluem as volições, pois pensar e querer são identificados enquanto poder para afirmar e negar. O pensamento não é um conjunto de conteúdos, mas uma atividade produtora desses conteúdos. (N. do T.)

[12] Espinosa antecipa a distinção fregeana entre *Sinn* e *Bedeutung* (sentido e referência). (N. do T.)

CARTA N.º 12 — (ou CARTA SOBRE O INFINITO)[13]

(Rijnsburg, 20 de abril de 1663)

Ao mui sábio e experiente Lodewijik Meijer, doutor em Medicina

Meu excelente amigo,

Recebi duas cartas tuas, uma de 11 de janeiro (que me foi entregue por nosso amigo N.N.) e outra de 20 de março (enviada de Leyden por um amigo desconhecido). Ambas me encheram de alegria, sobretudo porque compreendi que tudo vai muito bem para ti e que te lembras de mim. Agradeço-te pela bondade e pela consideração com que me honras; peço-te para creres que também te sou muito devotado e que me esforçarei para mostrá-lo sempre que a ocasião e minhas fracas forças o permitirem. Para começar, tentarei responder ao que me perguntas nas cartas. Pedes também que te comunique o que penso sobre o infinito. Fá-lo-ei de bom grado.

A questão do infinito sempre pareceu dificílima para todos, até mesmo inextricável, porque não distinguiram entre aquilo que é infinito por sua natureza, ou pela força de sua definição, e aquilo que não tem fim, não pela força de sua essência, mas pela sua causa. E também porque não distinguiram entre aquilo que é dito infinito porque não tem fim, e aquilo cujas partes, embora conheçamos o máximo e o mínimo, não podem ser explicadas ou representadas apenas por um número. Enfim, porque não distinguiram entre aquilo que só pode ser inteligido, mas não imaginado, e aquilo que também podemos imaginar. Se tivessem prestado atenção nisso, jamais teriam sido esmagados sob o peso de tantas dificuldades. Com efeito, teriam claramente compreendido qual infinito não se divide em partes (ou que não tem partes) e qual, ao contrário, pode ser dividido em partes sem contradição. Também teriam compreendido qual infinito pode ser concebido como maior do que outro sem qualquer contradição, e qual não pode ser concebido assim. É o que mostrarei claramente a seguir.

Antes, porém, devo dizer alguma coisa sobre quatro pontos: a substância, o modo, a eternidade e a duração. Eis o que se deve considerar acerca da substância: em primeiro lugar, que a existência pertence à sua essência, isto é, que sua existência decorre de sua essência apenas e de sua definição. Se não me falha a memória, penso que te demonstrei esse ponto de viva voz e sem recorrer a outras proposições. Em segundo lugar (e como conseqüência do anterior), que não existem múltiplas substâncias de mesma natureza, mas que a substância é única quanto à sua natureza. Enfim, em terceiro lugar, que uma

[13] Esta é, talvez, a carta mais importante da correspondência espinosana. Nela o filósofo expõe a teoria do infinito atual, tema central do pensamento do século XVII. A tese espinosana consistirá em negar toda tentativa para pensar o infinito negativamente: não-limitado, sem começo, sem fim, etc. O infinito é positividade absoluta. Espinosa recusa, também, a conseqüência do negativismo: as tentativas para calcular o infinito, que supõem o infinito como descontínuo. O centro da demonstração gira sobre: 1.º a distinção entre o que é infinito por sua natureza e o que é infinito por sua causa; 2.º sobre a distinção entre o que pode ser compreendido pelo intelecto e pela imaginação, e aquilo que só pode ser compreendido pelo intelecto. O infinito está neste segundo caso e todos os enganos das tentativas para pensá-lo residem no fato de que os filósofos confundiram a idéia do infinito com a *imagem* (impossível) do infinito. (N. do T.)

substância só pode ser compreendida como infinita. Chamo de modo as afecções da substância, e sua definição, na medida em que não é a definição da própria substância, não pode envolver qualquer existência. Por isso, embora os modos existam, podemos concebê-los como não existentes, donde se segue que, quando consideramos apenas a essência dos modos e não a ordem da Natureza toda, não podemos concluir, da existência presente deles, que deverão existir ou não existir posteriormente, ou que tivessem existido ou não existido anteriormente. Como se vê claramente, concebemos a existência dos modos como totalmente diversa da existência da substância. Origina-se aí a diferença entre a eternidade e a duração — por esta só podemos explicar a existência dos modos; mas a existência da substância só pode ser explicada pela eternidade, isto é, como fruição infinita do existir *(existendi),* ou, para usar um barbarismo, como fruição infinita do ser *(infinitam essendi fruitionem).*

De tudo o que foi dito vê-se claramente que quando consideramos (o que sucede freqüentemente) apenas a essência dos modos e da duração, mas não a ordem da Natureza, podemos (sem destruir os conceitos que deles temos) determinar à vontade sua existência e sua duração, concebê-las como maiores ou menores, dividi-las em partes. Mas no que concerne à eternidade e à substância, visto que só podem ser concebidas como infinitas, não podem ser submetidas a tais operações sem que destruamos seus conceitos. Só por brincadeira, para não dizer por insanidade, alguns consideram a substância extensa como composta de partes, isto é, em corpos realmente distintos. Seria como se alguém quisesse, pela junção e acumulação de círculos, compor um quadrado, um triângulo ou qualquer outra coisa de essência totalmente diversa. Por isso destrói-se por si mesma aquela miscelânea de argumentos que os filósofos habitualmente oferecem para mostrar que a substância extensa é finita, pois supõem uma substância corporal composta de partes. Da mesma maneira, muitos outros, depois de se persuadirem que a linha é composta de pontos, puderam encontrar vários argumentos para mostrar que a linha não é divisível ao infinito.[14]

Contudo, se perguntares por que estamos propensos por um impulso natural a dividir a substância extensa, responder-te-ei que a quantidade pode ser concebida por nós de duas maneiras: abstrata ou superficialmente, como nos é dada na imaginação com o auxílio dos sentidos; ou como uma substância e, portanto, concebida apenas pelo intelecto. Por isso, se consideramos a quantidade tal como é na imaginação (o que é mais freqüente e mais fácil), acharemos que é divisível, finita, composta de partes e múltipla. Se, ao contrário, a consideramos tal como é no intelecto e se percebemos a coisa tal como é em si mesma (o que é dificílimo), então, como já te demonstrei anteriormente, descobrimos que é infinita, indivisível e única.

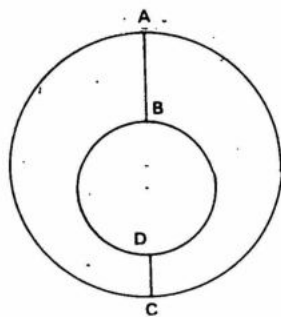
A origem do tempo e da medida decorre de que podemos determinar à vontade a duração e a quantidade, quando concebemos esta abstraída da substância e aquela separada da maneira como flui das coisas eternas. O tempo serve para delimitar a duração, e a medida para delimitar a quantidade, de tal sorte que podemos imaginá-las facilmente tanto quanto seja possível. O número surge depois porque separamos as afecções da substância da própria substância e as repartimos em classes para poder imaginá-las facilmente, e o número serve para que as determinemos. Vê-se claramente, portanto, que a medida, o tempo e o número são apenas modos de pensar, ou melhor, de imaginar.[15] Por isso, não é de espantar que todos aqueles que se esforçaram para compreender a marcha

[14] Composição implica divisão ininterrupta. Por isso Espinosa não diz que a substância é *composta* de infinitos atributos infinitos em seu gênero, mas, sim, que é *constituída* de infinitos atributos infinitos em seu gênero. *Componere* e *constituere* exprimem maneiras opostas de ser. (N. do T.)

[15] Cf. *Pensamentos Metafísicos,* parte I, capítulo 1. (N. do T.)

(progressum) da Natureza com o auxílio de tais noções, elas também mal compreendidas, se embaraçaram em dificuldades inextricáveis, de onde só puderam sair destruindo tudo e admitindo absurdos ainda maiores. Com efeito, como há muitas coisas que só podemos alcançar pelo intelecto e não pela imaginação, como por exemplo a substância, a eternidade, aqueles que se esforçam para explicá-las por meio de noções que são auxílios da imaginação só podem desatinar *(insaniat)* com sua imaginação. Os modos da substância também não podem ser corretamente compreendidos com tais entes de Razão ou auxiliares da imaginação. Ao fazermos essa confusão, nós os separamos da substância e da maneira como escoam da eternidade, e sem elas não podem ser compreendidas corretamente.

Para que vejas com mais clareza, dou um exemplo. Se se conceber abstratamente a duração, confundindo-a com o tempo, começa-se a dividi-la em partes e torna-se impossível compreender, por exemplo, como uma hora pode passar. Para que passe, com efeito, é preciso que primeiro passe a metade, depois a metade do resto e em seguida a metade do novo resto; e se continuarmos retirando infinitamente a metade do resto, nunca poderemos chegar ao fim da hora. Por isso muitos que não costumam distinguir entre os entes de Razão e os entes reais ousaram asseverar que a duração é composta de momentos e caíram em Silas ao tentarem evitar Caribdes. Compor a duração com momentos é o mesmo que compor o número apenas pela adição de zeros.

Ademais, pelo que foi dito, está muito patente que o número, a medida e o tempo, por serem auxiliares da imaginação, não podem ser infinitos, pois senão o número não seria mais número, a medida, medida, e o tempo, tempo. Por isso se vê claramente por que muitos, que confundem esses três entes de imaginação com entes reais, porque ignoram a verdadeira natureza das coisas, negam o infinito em ato. Mas, para avaliar quão mísero é o seu raciocínio, dirijamo-nos aos matemáticos, que nunca se deixaram embaraçar com argumentos desse tipo nas coisas que percebem clara e distintamente. Com efeito, além de terem encontrado muitas grandezas que não podem ser expressas pelo número (o que é suficiente para estabelecer o defeito do número para determinar todas as coisas), também encontraram grandezas que não pobem ser igualadas a nenhum número, mas ultrapassam todo número que possa ser assinalado. Entretanto, não concluem que tais grandezas ultrapassam todo número pela multiplicidade de suas partes, mas porque, para eles, tais grandezas não podem ser submetidas ao número sem evitar uma contradição manifesta. Por exemplo, a soma das distâncias desiguais AB, CD interpostas entre os dois círculos não concêntricos e a de todas as variações que pode sofrer a matéria em movimento nesse espaço ultrapassam todo número. Mas isto não provém da *extraordinária* grandeza das distâncias interpostas, pois, por menor que seja a porção que suponhamos, a soma das proporções desiguais ultrapassa todo número. Mas isto também não provém (como pode acontecer em outros casos) de que não tenhamos máximo e mínimo para essas distâncias, pois no exemplo temos um máximo AB e um mínimo CD. Tudo decorre apenas de que a natureza do espaço compreendido entre os dois círculos não concêntricos não pode admitir um número determinado de distâncias desiguais. Portanto, se se quisesse determinar com um número certo todas essas desigualdades, dever-se-ia simultaneamente fazer com que um círculo não fosse um círculo.

Assim, também, para voltarmos ao nosso assunto, se se quisesse determinar todos os movimentos da matéria que existiram até hoje, reduzindo-os, bem como sua duração,

a um número e a um tempo certos, seria como se se esforçasse para privar a substância corporal de suas afecções, substância que só podemos conceber como existente, e, assim, fazer com que não tenha a natureza que tem. Poderia, ainda, demonstrar claramente outros pontos em que toquei nesta carta, se não os julgasse supérfluos.

De tudo o que foi dito, vê-se claramente que certas coisas são infinitas por sua natureza e não podem ser concebidas de outra maneira; que algumas outras são infinitas pela força da causa que lhes é inerente, e, no entanto, quando são concebidas abstratamente, podem ser divididas em partes e ser consideradas finitas; que outras, enfim, podem ser ditas infinitas, ou, se preferires, indefinidas, porque não podem ser igualadas a nenhum número, embora possamos concebê-las como maiores ou menores, e por isso não é necessário que coisas que não podemos igualar a um número sejam iguais entre si, como está bastante claro no exemplo dado e em muitos outros.

Enfim, coloquei diante de teus olhos, de maneira breve, as causas dos erros e confusões surgidos acerca da questão do infinito e, se não me engano, expliquei todas elas de sorte que não há qualquer coisa acerca desta questão que eu não tenha abordado aqui, ou que não possa ser facilmente resolvida pelo que foi dito. E, assim, julgo que não vale a pena ainda te reter nesse assunto.

Gostaria, entretanto, de observar, ainda, que julgo que os peripatéticos mais recentes compreenderam mal uma demonstração dada pelos mais antigos para tentar mostrar a existência de Deus. É assim que a encontro enunciada num judeu chamado Rab Ghasdj:[16] se houver um progresso ao infinito das causas, tudo o que é será causado, mas nenhuma coisa causada pode existir necessariamente pela força de sua natureza; logo, nada há na Natureza a cuja essência pertença uma existência necessária. Mas isto é absurdo; logo, a premissa também o é. A força do argumento não se situa em que seja impossível haver um infinito em ato ou um progresso das causas ao infinito, mas apenas em que se supõe que as coisas que não existem necessariamente por sua natureza não são determinadas a existir por uma coisa que existe necessariamente por sua natureza.[17]

Deveria passar agora para tua segunda carta, mas ser-me-á mais fácil responder a questões nela contidas quando me vieres visitar. Peço-te, assim, que venhas o mais breve possível, porque o tempo de minha partida se aproxima. Passa bem e recorda-te de mim, que sou teu amigo devotado.

Baruch de Espinosa

[16] Rabino Chasdai Crescas. (N. do T.)

[17] O argumento funda-se na recusa da *causa sui*. Por isso em Espinosa o infinito em ato será deduzido da *causa sui*. (N. do T.)

Carta N.º 21

(Provavelmente entre 21 de janeiro e 19 de fevereiro de 1665)

Ao mui sábio e cultivado Wilhelm Blyenbergh

Meu senhor amigo,

Quando li vossa primeira carta, acreditei que nossas opiniões estavam de acordo. A segunda (que me chegou às mãos no dia 21 de janeiro), porém, fez-me compreender que estamos bem longe disso, pois vejo que discordamos não somente quanto às conseqüências mais afastadas dos primeiros princípios, mas quanto a estes próprios princípios. Não creio, portanto, que nossa troca epistolar possa servir para nos instruirmos mutuamente. Percebi, com efeito, que nenhuma demonstração, mesmo a mais sólida segundo as leis, tem valor para vós, a não ser que concorde com a explicação que vós ou os teólogos que conheceis atribuís às Sagrada Escrituras. Ora, se admitis que Deus fala nas Sagradas Escrituras com mais clareza e eficácia do que na luz natural do intelecto — que também nos foi concedida por ele e que é conservada firme e incorruptivelmente por sua divina sabedoria —, tendes razões válidas para curvardes vosso intelecto às opiniões que atribuís às Sagradas Escrituras, e eu faria o mesmo em vosso lugar. Contudo, confessarei, sem maiores circunlóquios, que não compreendo as Sagradas Escrituras, apesar de ter-me dedicado a estudá-las durante vários anos, e sei que não posso, quando disponho de uma demonstração sólida, chegar a pensamentos que me façam duvidar delas. Aceito sem qualquer suspeita tudo aquilo que meu intelecto me mostra, sem temer que possa enganar-me ou que as Escrituras o possam contradizer, embora eu não investigue os Livros Sagrados, porque a verdade não pode contradizer a verdade, e o fruto que retirei do exercício de meu poder natural de compreender, que nunca me deixou cair no falso, fez de mim um homem afortunado. Realmente fruo esta felicidade e procuro atravessar a vida não na tristeza e nos gemidos, mas na tranqüilidade, na alegria e no contentamento, e incessantemente subo mais um grau. Não deixo de reconhecer que todas as coisas são feitas pela potência do Ser sumamente perfeito e por seu decreto imutável — a isto devo minha total satisfação e a tranqüilidade de minha alma.

Voltando à vossa carta, digo que vos sou extremamente grato por me terdes mostrado abertamente e em tempo vossa maneira de filosofar; mas não vos agradeço de jeito nenhum pelas conseqüências que imaginais tirar de minha carta. O que havia nessa carta, eu vos pergunto, que vos autorizasse a atribuir-me opiniões como estas: os homens são semelhantes aos animais, morando e perecendo da mesma maneira que eles, nossas obras desagradam a Deus, etc.? Aliás, quanto a este último ponto devo notar que discordamos completamente, pois não percebo o que entendeis quando dizeis que Deus se compraz com nossas obras, como alguém que, buscando um certo fim, alegra-se por ver que a coisa acontece de acordo com seu voto. De minha parte, disse claramente que os justos honram a Deus e se tornam mais perfeitos honrando-o. Amam a Deus. Em que fiz os homens semelhantes aos animais, ou perecendo como eles, ou, enfim, seres cujas obras desagradam a Deus? Se tivésseis lido minha carta com maior atenção, teríeis visto clara-

mente que nosso desacordo repousa num único ponto: as perfeições adquiridas pelos justos lhes são comunicadas por Deus enquanto Deus, isto é, absolutamente e sem atributos humanos (assim penso) ou por Deus enquanto juiz.[18] Esta é vossa posição e por isso não quereis que os ímpios, agindo contrariamente ao decreto de Deus, sirvam a Deus tanto quanto os piedosos. Mas não se pode retirar tais conclusões daquilo que vos disse, pois não apresento Deus como um juiz e estimo as obras por sua qualidade e não pela potência do obreiro e, para mim, a recompensa decorre da obra, e decorre dela tão necessariamente quanto decorre da natureza do triângulo que a soma de seus ângulos seja igual a dois retos. E isto é compreendido por qualquer um que tenha compreendido que nossa beatitude consiste no amor a Deus e que este amor nasce necessariamente do conhecimento de Deus, que é tão precioso para nós. É fácil demonstrar isto de uma maneira mais geral, desde que se reflita sobre a natureza do decreto divino, como o explico nos *Pensamentos Metafísicos*. Mas admito que todos aqueles que confundem a natureza divina com a humana são incapazes de chegar a essa compreensão.[19]

Tinha intenção de terminar minha carta por aqui, a fim de não vos importunar mais com essas coisas que, por vossa carta pude perceber, são motivo de chacota e riso e sem qualquer utilidade para ninguém. Entretanto, para não deixar vosso pedido sem resposta, explicarei as palavras privação e negação, e depois exporei rapidamente o que é necessário saber para que possais compreender o que vos disse anteriormente.

Em primeiro lugar, portanto, digo que a privação não é o ato de privar, mas apenas a simples e mera carência que em si mesma nada é. É apenas um ente de Razão ou modo de pensar que formamos quando comparamos as coisas entre si. Por exemplo, dizemos que o cego está privado da visão porque o imaginamos mais facilmente como vidente, seja porque o comparamos com outros videntes, seja porque comparamos seu estado presente com seu estado passado. Afirmamos, então, que a visão pertence à sua natureza e por isso dizemos que está privado dela. Mas, se considerarmos o decreto de Deus e a natureza desse decreto, não podemos mais afirmar que esse homem está privado da visão, assim como não podemos dizê-lo a respeito de uma pedra, pois nesse momento seria tão contraditório que a visão lhe pertencesse como seria contraditório que pertencesse à pedra, *porque nada pertence a esse homem, nem pode ser considerado seu a não ser aquilo que o intelecto e a vontade de Deus lhe atribuíram*. E, assim, Deus não é a causa da não-visão desse homem como não o é da não-visão da pedra: trata-se de uma pura negação. Do mesmo modo, também, quando consideramos a natureza de um homem impelido por um apetite libidinoso e comparamos tal apetite presente nele com aquele que existe nos homens probos, ou com aquele que se encontrava nesse mesmo homem num outro momento, afirmamos, então, que esse homem está privado de um apetite melhor porque julgamos que para ele seria mais conveniente um apetite virtuoso. Mas não podemos fazer isso se considerarmos o intelecto de Deus e a natureza do decreto divino, pois, com relação a eles, esse apetite melhor, nesse momento, pertence à natureza desse homem tanto quanto à do diabo ou à da pedra. Nesse caso não há privação, mas negação. Em suma, há privação apenas quando se nega a uma coisa algo que julga-

[18] Blyenbergh não poderá compreender Espinosa porque tem uma concepção supersticiosa de Deus, isto é, uma concepção antropomórfica. "Deus enquanto Deus" significa para Espinosa: a substância infinitamente infinita que se autoproduz e produz todas as coisas necessariamente. (N. do T.)

[19] Apesar de a carta a Blyenbergh ser posterior às que foram enviadas a Oldenburg, Vries e Meijer, vê-se que Espinosa não fornecera ao seu correspondente os manuscritos da primeira versão da *Ética*. Blyenbergh só conhece a única obra publicada durante a vida de Espinosa com seu nome, e que são os *Princípios da Filosofia Cartesiana* e seu apêndice *Pensamentos Metafísicos*. (N. do T.)

mos pertencer à sua natureza, e há negação apenas quando se nega a uma coisa algo que julgamos não pertencer à sua natureza. Vê-se claramente que o apetite de Adão pelas coisas terrenas era mau apenas com relação ao nosso intelecto e não com relação ao intelecto de Deus. Com efeito, embora Deus conhecesse tanto o estado presente quanto o estado passado de Adão, nem por isso considerava Adão privado de seu estado passado, isto é, que seu estado passado pertencia à sua natureza, pois então Deus conceberia algo contrário à sua vontade, ou seja, ao seu intelecto. Se tivésseis apreendido bem esse ponto e se também tivésseis percebido (como Lodewijk Meijer atestou em meu nome no prefácio dos *Princípios da Filosofia Cartesiana*) que não admito de maneira alguma a liberdade que Descartes confere à mente, não encontraríeis qualquer contradição em minhas palavras. Mas agora vejo que teria sido melhor, quando vos escrevi, se eu tivesse conservado a linguagem de Descartes, alegando que não podemos saber como nossa liberdade e tudo que dela depende concordam com a providência divina (foi assim, aliás, que me exprimi em várias passagens dos *Pensamentos Metafísicos*)?[20] Assim, não podemos achar que nossa liberdade implica contradição porque nos é impossível compreender como Deus criou as coisas ou, o que dá no mesmo, como as conserva. Mas eu julgava que havíeis lido o prefácio de L. Meijer e que eu trairia a amizade oferecida se não vos respondesse segundo minha convicção profunda. Mas deixemos isso de lado.

Como vejo que não compreendestes bem o pensamento de Descartes, peço-vos que considereis os dois pontos seguintes:

Primeiro: nem eu nem Descartes nunca dissemos que pertence à nossa natureza conter nossa vontade nos limites de nosso intelecto, mas apenas que Deus nos deu um intelecto determinado e uma vontade indeterminada, de sorte que ignoramos para que fim nos criou. Dissemos, também, que uma vontade assim indeterminada ou perfeita não somente nos torna mais perfeitos, mas, como vos mostrarei a seguir, é-nos indispensável.

Segundo: nossa liberdade não consiste numa certa contingência nem numa certa indiferença, mas numa maneira de afirmar ou de negar. Quanto menos indiferentes formos ao afirmarmos ou negarmos, mais livres seremos. Por exemplo, se a natureza de Deus é conhecida por nós, afirmar que Deus existe decorre necessariamente de nossa natureza, como decorre da natureza do triângulo que seus ângulos sejam iguais a dois retos. E assim nunca somos tão ou mais livres do que quando afirmamos tais coisas dessa maneira. Como essa necessidade nada mais é do que o decreto de Deus (como mostrei claramente nos *Pensamentos Metafísicos*), podemos, pois, compreender desse modo como agimos livremente e como somos causa de uma coisa, não obstante agirmos necessariamente segundo o decreto de Deus. Ou seja, podemos compreender isso quando *afirmamos* aquilo que percebemos clara e distintamente. E, ao contrário, quando afirmamos aquilo que não entendemos clara e distintamente, isto é, quando suportamos *(patimur)* que nossa vontade se estenda para além dos limites de nosso intelecto, não podemos, então, compreender essa necessidade e os decretos de Deus, mas percebemos nossa liberdade, que é sempre envolvida por nossa vontade (é somente nesse sentido que nossas obras podem ser chamadas de boas ou más). E se nos esforçamos para conciliar nossa

[20] Cf. notas aos *Pensamentos Metafísicos*, onde se procura salientar que Espinosa fala uma linguagem cartesiana, mas não expõe teses cartesianas. Pelo contrário, todas as vezes que diz, a respeito de uma questão, que ela é incompreensível, o que está dizendo é que, se for posta nos termos em que a pôs, ela será insolúvel. Aqui deixa claro que Descartes ainda está comprometido com a velha teologia, tanto assim que Blyenbergh teria compreendido melhor Espinosa se este tivesse conservado a linguagem teológica. Ou melhor, que não teria compreendido mal o filósofo pura e simplesmente porque este teria mantido os conceitos em sua incompreensibilidade teológica. (N. do T.)

liberdade com o decreto de Deus e com a criação contínua, confundimos aquilo que compreendemos clara e distintamente com aquilo que não percebemos dessa maneira e por isso nos esforçamos inutilmente. É-nos suficiente, portanto, saber que somos livres e que, não obstante o decreto de Deus, podemos sê-lo, e que somos a causa do mal no sentido de que um ato só pode ser chamado mau com relação à nossa liberdade. Eis aí o que estabelece Descartes para vos demonstrar que não há qualquer contradição em sua linguagem.

Agora ocupar-me-ei com aquilo que diz respeito à minha própria opinião, salientando a conseqüência vantajosa que dela advém porque estabelece que nosso intelecto oferece nosso corpo e nossa alma a Deus sem recorrer à superstição. Não nego que as preces nos sejam úteis, pois, meu intelecto sendo pequeno, não posso determinar todos os meios de que Deus dispõe para levar os homens a amá-lo, isto é, a salvarem-se. Entretanto, isto não faz com que minha opinião seja nociva, mas, ao contrário, é o único meio que conduz à suprema beatitude todos aqueles que não estão preocupados com preconceitos ou com superstições pueris.

Ao dizerdes que ao fazer os homens dependentes de Deus eu os reduzo a elementos brutos, a plantas e a pedras, revelais vossa total incompreensão quanto à minha opinião e confundis as coisas que o intelecto estabelece com a imaginação delas. Com efeito, se tivésseis percebido pelo puro intelecto o que é depender de Deus, certamente não pensaríeis que as coisas, enquanto dependem de Deus, sejam mortas, corpóreas e imperfeitas (quem já ousou falar do Ente sumamente perfeito em termos assim tão vis?). Pelo contrário, compreenderíeis que são perfeitas por causa disso mesmo e enquanto dependem de Deus. Por isso compreendemos da melhor maneira essa dependência e a operação necessária do decreto divino quando consideramos, não troncos e plantas, mas as criaturas mais perfeitas e mais inteligíveis, como aparece claramente no pensamento de Descartes que relembramos anteriormente e ao qual deveríeis ter prestado mais atenção.

Não posso esconder meu grande espanto quando dizeis: se Deus não punisse o delito (isto é, como um juiz diante de uma pena que não é inferida do próprio delito; e é esta a nossa única questão), que razão vos impediria de cometer avidamente qualquer crime? Na verdade, aquele que se abstém de um crime por causa do castigo (e espero que vosso caso não seja este) não age por amor nem possui qualquer virtude. Quanto a mim, se me abstenho ou me esforço por abster-me de um crime, é porque este repugna à minha natureza singular e me afasta do amor e do conhecimento de Deus.

Ademais, se tivésseis levado em conta, mesmo que pouco, a natureza do homem e a do decreto divino, tais como as expliquei nos *Pensamentos Metafísicos,* e se tivésseis percebido como uma coisa deve ser deduzida antes de chegar à conclusão, não teríeis dito temerariamente que minha opinião nos reduzia a troncos de árvores ou outras coisas semelhantes. E também não me teríeis atribuído tantos absurdos que só existem em vossa imaginação.

. . . .

Afirmo que, embora não atribua às Escrituras o tipo de verdade que pareceis querer encontrar nelas, contudo creio que reconheci sua autoridade tanto ou até mais do que os outros e fui muito mais cauteloso do que outros que se acautelam para não introduzir nelas opiniões pueris ou absurdas que ninguém pode fornecer, a menos que tenha compreendido extremamente bem a filosofia ou que tenha tido revelações divinas. Por isso não me perturbo muito com as explicações que certos teólogos vulgares dão das Escrituras, sobretudo se são daquela laia que se consagra à mera letra e ao sentido exte-

rior. Nunca encontrei entre os teólogos, exceto os socinianos, algum tão crasso que não compreendesse que as Escrituras falam de Deus dum modo humano e que exprimem seu sentido por meio de parábolas. Quanto à contradição que vos esforçais para mostrar (e que em minha opinião não conseguis), creio que provém do fato de que entendeis por parábola algo totalmente diferente daquilo que vulgarmente se entende. Quem já ouviu dizer que exprimir seus conceitos por meio de parábolas é dar-lhes um sentido errôneo?[21] Quando Miquéias disse ao rei Acab que vira Deus sentado num trono, com os exércitos celestes de pé à sua direita e à sua esquerda, e que ouvira Deus perguntar-lhes qual dentre eles enganaria Acab, isto certamente era uma parábola por cujo intermédio o profeta se exprimia de maneira suficientemente clara, estando encarregado sobretudo de manifestar-se em nome de Deus (e não de ensinar os dogmas mais sublimes da teologia). E, ao usar uma parábola, o profeta não deu um sentido errôneo ao que queria dizer. Assim também outros profetas, sob a ordem de Deus, tornaram manifesto seu verbo usando o meio que lhes parecia melhor para conduzir o povo ao projeto das Escrituras e que consiste, segundo o próprio Cristo, em amar a Deus acima de todas as coisas e ao próximo como a si mesmo. Creio, pois, que as altas especulações não concernem em nada às Santas Escrituras. Quanto a mim, nunca aprendi nem pude aprender nada sobre os atributos eternos de Deus a partir dos Livros Sagrados.[22]

Afirmo que os profetas exprimiram a palavra de Deus da maneira como mostrei porque a verdade não é contrária à verdade. E para demonstrá-lo só me resta demonstrar que as Escrituras são a verdadeira palavra revelada de Deus. Contudo, não posso fornecer uma demonstração matemática na falta de uma revelação divina. Por isso disse: *creio, mas não sei de modo matemático, que as revelações de Deus aos profetas, etc. . .* Com efeito, creio firmemente, mas não sei matematicamente, que os profetas foram conselheiros íntimos e legados fiéis de Deus.[23] Portanto, não há qualquer contradição naquilo que afirmei, mas há muita naquilo que se diz contra minha afirmação.

. . . .

Quanto ao prefácio de L. Meijer,[24] nele fica bem claro o que Descartes deveria ter provado para chegar a uma demonstração sólida do livre arbítrio, e, ao mesmo tempo, L. M. mostra que sustento uma opinião contrária à cartesiana, e como a sustento. Talvez um dia eu desenvolva esse assunto, mas agora não tenho a intenção de fazê-lo. Para falar a verdade, aquele meu trabalho sobre Descartes já me saiu do pensamento e não me ocupei mais dele após a tradução holandesa. Eu tinha razões para isso, mas não vale a pena falar sobre elas.

Baruch de Espinosa

[21] Cf. *Tratado Teológico-Político.* (N. do T.)

[22] Principal tese sustentada no *Tratado Teológico-Político* para demonstrar que por sua natureza as Escrituras e a filosofia estão separadas. As primeiras falam imaginativamente de algumas propriedades de Deus; a segunda examina racionalmente a essência divina e o que dela decorre. O exemplo de Miquéias ilustra o que Espinosa considera o sentido e a finalidade bíblicos: a política, a moral e uma certa devoção. O conhecimento nada tem a ver com essas práticas. As Escrituras não são falsas por uma razão muito simples: não estão preocupadas com o problema da verdade. (N. do T.)

[23] Cf. *Tratado Teológico-Político,* capítulos 1 e 3. (N. do T.)

[24] Trata-se do prefácio aos *Princípios da Filosofia Cartesiana.* A carta 21 discorre sobre as objeções de Blyenbergh a respeito dessa obra e reenvia o correspondente ao texto dos *Pensamentos Metafísicos,* onde Espinosa fala mais em seu nome do que no de Descartes. (N. do T.)

Carta N.º 32

(Voorburg, 20 de novembro de 1665)

Ao mui nobre e sábio Henrich Oldenburg

Ilustríssimo senhor,

Agradeço a vós e ao nobre Dr. Boyle por me estimularem bondosamente a continuar filosofando, o que tenho feito tanto quanto posso, não duvidando de vossa ajuda e benevolência.

Quando me perguntais: "Como conhecemos de que maneira cada uma das partes da Natureza concorda *(conveniat)* com seu todo e como se vincula *(cohaeret)* às restantes?", julgo que perguntais quais as razões que nos persuadem desse acordo *(convenire)* e desse vínculo *(cohaerere)*, pois em minha última carta eu vos disse que ignorava como conhecer de maneira absoluta de que modo as partes se vinculam reciprocamente e de que modo cada uma concorda com seu todo. Para poder conhecer isto, seria preciso conhecer a natureza inteira e todas as suas partes. Portanto, esforçar-me-ei apenas para mostrar a razão que me obriga a afirmar o vínculo e o acordo das partes. Entretanto, quero primeiro vos advertir que não atribuo beleza, disformidade, ordem ou confusão à Natureza, pois é somente com relação à imaginação que as coisas são ditas belas ou disformes, ordenadas ou confusas.

Por vínculo *(cohaerentia)* entre as partes entendo apenas aquilo que faz com que as leis ou a natureza de cada uma das partes se ajustem *(accommodant)* às leis ou à natureza de cada uma das outras, de tal modo que não haja entre elas a menor contradição *(contrarientur)*. Acerca do todo e das partes, considero as coisas como partes de um certo todo enquanto a natureza de cada uma delas se ajusta, na medida do possível, à das outras, de maneira a se conformarem *(consentiant)* umas às outras. Mas enquanto essas coisas são discrepantes entre si, cada uma delas forma uma idéia distinta em nossa mente, e devem, então, ser consideradas cada uma como um todo e não como uma parte. Por exemplo, enquanto o movimento das partículas de linfa, de quilo, etc., se ajusta reciprocamente em razão de sua grandeza e figura, de sorte que se conformam entre si de maneira completa e constituem um só líquido, a linfa, o quilo, etc., serão considerados como parte de um mesmo todo, o sangue. Mas, enquanto concebemos as partículas linfáticas diferindo das de quilo em razão da figura e do movimento, consideramo-las como um todo e não como uma parte.

Inventemos, se quiserdes, um vermezinho vivendo no sangue. Suponhamos que seja capaz de distinguir pela vista as partículas do sangue, da linfa, etc., e de observar como cada parte vem encontrar uma outra ou é repelida por uma outra, ou lhe comunica seu movimento, etc. Esse vermezinho, vivendo no sangue como nós vivemos numa parte do universo, consideraria cada parte do sangue como um todo e não como uma parte e, assim, não poderia saber como todas as partes são governadas pela natureza global *(universalis)* do sangue, e como são obrigadas por ela a se ajustarem reciprocamente para que se estabeleça uma certa relação *(certa ratione)* entre elas. Se supusermos que não há

qualquer causa exterior ao sangue que comunique novos movimentos às partes, e que não há qualquer espaço exterior ao sangue, nem outros corpos aos quais as partes pudessem transferir seu movimento, é certo, então, que o sangue permaneceria sempre em seu estado e que suas partículas não sofreriam qualquer variação, fora aquelas que podem ser concebidas a partir da natureza do sangue, isto é, de um movimento que o sangue pode comunicar à linfa, ao quilo, etc. E, assim, o sangue deveria ser sempre considerado como um todo e não como uma parte. Mas, como há muitas causas que governam de uma certa maneira a natureza do sangue, e que por sua vez dependem da natureza dele, têm origem nesse líquido outros movimentos e outras variações que não dependem apenas das relações *(ex ratione)* do movimento recíproco das partes, mas das relações *(ex ratione)* recíprocas do movimento sanguíneo e das causas exteriores. Sob essa relação *(ex hac ratione)*, o sangue é uma parte e não um todo. Aí está o que eu tinha a dizer sobre o todo e a parte.

Podemos e devemos conceber todos os corpos da Natureza do mesmo modo que fizemos com o sangue: com efeito, todos os corpos estão circundados por outros e se determinam reciprocamente para existir e operar em relações determinadas, mantendo sempre constante em todos os corpos (isto é, no universo inteiro) a mesma relação de movimento e de repouso. Decorre daí que todo corpo, enquanto existe modificado de uma certa maneira, deve ser considerado como uma parte do universo que concorda com seu todo e se vincula com o resto. E como a natureza do universo não é limitada como a natureza do sangue, mas é absolutamente infinita, suas partes são dirigidas de infinitas maneiras e estão submetidas, por esta potência infinita, a infinitas variações. Quanto à substância, concebo a união de cada uma de suas partes com seu todo de uma maneira ainda mais íntima, pois decorre da natureza infinita da substância que cada uma das partes pertence à natureza da substância corporal e sem ela não pode ser nem ser concebida.

Estais vendo, portanto, como e por que considero o corpo humano como uma parte da Natureza. E também considero a mente humana como uma parte da Natureza. Estabeleço, com efeito, que há na Natureza uma potência infinita de pensar que, enquanto infinita, contém em si objetivamente toda a Natureza e cujos pensamentos se encadeiam do mesmo modo que as partes da Natureza de que são evidentemente o ideado.[25]

Em seguida estabeleço que a mente humana é essa mesma potência, não enquanto esta é infinita e percebe a natureza inteira, mas enquanto é finita e percebe o corpo humano. Por isso estabeleço que a mente humana é uma parte desse intelecto infinito.

Contudo, não posso demonstrar e explicar detalhadamente aqui todas essas coisas e tudo que se refere a elas, pois há muito que dizer e não penso que estejais esperando isso de mim neste momento. Aliás, não estou bem certo de ter percebido suficientemente vosso pensamento e se respondi ao que me haveis perguntado. Gostaria de saber qual é vossa opinião.

Em vossa carta dizeis que apontei as leis cartesianas do movimento como falsas, mas, se bem lembro, o que fiz foi apontar a opinião de Huygens sobre elas. De minha parte, afirmei apenas a falsidade da Sexta Regra[26] e que Huygens também se engana

[25] É a tese do paralelismo. Costuma-se dizer que essa tese está colocada no Livro II da *Ética* ("A ordem e a conexão das idéias são iguais à ordem e à conexão das coisas"). Contudo, esta tese já está colocada nas definições do Livro I, pois a substância, o atributo e o modo são definidos como *sendo* e *sendo concebidos*. É importante que o paralelismo esteja no Livro I (Deus), pois senão a ciência divina e a humana difeririam por natureza e não por grau. Ora, para Espinosa, justamente, podemos ter um conhecimento perfeito da realidade porque nossa ciência é idêntica à divina, a diferença sendo apenas de grau. O paralelismo do Livro II é uma conseqüência do paralelismo do Livro I. (N. do T.)

[26] A 6.ª Regra de Descartes se refere ao caso em que há choque entre dois corpos rigorosamente iguais, um em movimento e outro em repouso. (N. do T.)

sobre ela. Naquela ocasião eu vos pedia para que me comunicásseis a experiência feita na Sociedade Real de Londres, partindo de tal hipótese, e penso que não o podeis, visto que não me respondestes. Huygens, como sempre, se consagra inteiramente ao polimento de lentes e construiu uma bela máquina *(fabricam)* que permite fabricar lentes no torno. Não sei nem quero saber quais os resultados que obteve. A experiência mostra-me suficientemente que as lentes esféricas podem ser polidas muito melhor com a mão e mais seguramente do que com qualquer máquina *(machina)*. Quanto ao sucesso dos pêndulos e à época de sua transferência para a França (por Huygens), nada posso escrever ao certo.

O bispo de Münster, mal aconselhado, depois de haver entrado imprudentemente na Frísia como o cervo de Esopo no poço, nada mais pode fazer. E a menos que a estação dos nevoeiros e das tempestados se atrase, não sairá de lá sem grandes danos. Não há dúvida de que seguiu o conselho de algum traidor para ter ousado perpetrar esse crime. Mas tudo isso já é velho para escrever como se fosse novidade. Há mais de quinze dias nada ocorre que valha a pena mencionar. Não se vê qualquer esperança de paz com a Inglaterra, embora tenha corrido um boato a esse respeito: pretendia-se que um embaixador holandês havia sido enviado à França; dizia-se também que a gente de Over-Yssel, que se esforça para colocar o príncipe de Orange no poder (menos para si próprios e mais contra os holandeses), tinha conjeturado em mandar à Inglaterra o referido príncipe como mediador. Mas a situação é bem outra. Os holandeses nem sonham fazer a paz, a não ser, talvez, que as circunstâncias os levem a comprá-la. As intenções da Suécia permanecem obscuras. Alguns dizem que cobiça Metz, outros, a Holanda. Mas tudo isso é apenas conjetura.[27]

Escrevi esta carta na semana passada, mas não pude enviá-la porque não tive tempo para ir até Haia.

. . . .

Peço-vos que envieis meus cumprimentos ao Dr. Boyle e que não esqueçais vosso amigo devotado

Baruch de Espinosa

P. S. Gostaria de saber se todos os astrônomos julgam que tenha havido dois cometas porque o deduzem de seus movimentos ou porque se apóiam na hipótese de Kepler. Adeus.

[27] Todo esse parágrafo descreve a guerra civil entre a aristocracia dos regentes, isto é, a grande burguesia holandesa, e a nobreza orangista que domina as províncias do norte, que permanecem num regime ainda feudal (Over-Yssel e Frísia estão entre elas). A guerra também é internacional: a Holanda luta contra a Inglaterra, a França e a Suécia, e a causa é, por um lado, o domínio do comércio colonial, e, por outro, as barreiras alfandegárias que esses países impõem à Holanda, criando dificuldades para seu comércio na Europa. Em 1667 (um ano depois desta carta de Espinosa), a Holanda, vencedora, firma a paz de Breda com a Inglaterra. Ainda em 1667 Colbert estabelece uma tarifa aduaneira que leva a Holanda, a Inglaterra e a Suécia a uma tríplice aliança contra a França. Nesse mesmo ano Guilherme de Orange III é proibido pela oligarquia burguesa de assumir o posto de comandante-chefe, posto que sempre pertenceu à casa orangista. O conflito interno se aguça culminando com o assassinato do chefe dos regentes, Johannes Witt, em 1672, ano em que a França alcança Utrecht e combina com a Inglaterra um ataque conjunto às Províncias Unidas. Witt é assassinado e Guilherme III assume o poder. O período que vai de 1666 a 1672 marca o declínio econômico da Holanda, que vivera seu século de ouro: foi a primeira república mercantil a realizar completamente a revolução burguesa. A subida da casa de Orange ao poder estabelece uma contradição que mina toda a economia holandesa, pois a nobreza orangista está ideológica, política e economicamente atrasada com relação à economia, à política e à ideologia burguesas. (N. do T.)

CARTA N.º 34

(Voorburg, 7 de janeiro de 1666)

Ao mui nobre e sábio Hudde

Nobre senhor,

Diversas ocupações me impediram de vos enviar mais cedo a demonstração da unidade de Deus, fundada na implicação da existência pela natureza necessária de Deus, princípio que aceitais tanto quanto eu. Para chegar à demonstração, é preciso supor:

1.º que a definição verdadeira de uma coisa qualquer inclui apenas a simples natureza da coisa definida e nada mais. Donde se segue:

2.º que nenhuma definição envolve ou exprime uma pluralidade ou um certo número de indivíduos, mas apenas a natureza da coisa tal como é em si mesma, e nada mais. Por exemplo, a definição do triângulo não inclui nada além da simples natureza do triângulo, e não um certo número de triângulos. Assim, também, a definição da mente como coisa pensante ou de Deus como Ente perfeito inclui apenas a natureza da mente e de Deus e não um certo número de mentes ou de deuses;

3.º que para toda coisa existente deve haver uma causa positiva graças à qual existe;

4.º que esta causa deve ser posta ou na natureza e na definição da própria coisa (porque a existência pertence à natureza da própria coisa ou porque a inclui necessariamente), ou fora da coisa.

Desses pressupostos segue-se que, se existir na natureza um certo número de indivíduos, deve haver uma ou várias causas que possam produzir esse número de indivíduos, nem mais, nem menos. Se, por exemplo, existem vinte homens na Natureza (para evitar confusão, suporei que existem simultânea e primitivamente), para dar conta de sua existência não é suficiente investigar a causa da natureza humana em geral, mas também é preciso investigar por que razão existem vinte homens, nem mais, nem menos. Pois (de acordo com a terceira hipótese) é preciso dar a causa e a razão por que existe cada um destes homens. Mas esta causa (de acordo com a segunda e a terceira hipóteses) não está contida na natureza do homem, pois a definição do homem não envolve o número vinte homens. Assim (de acordo com a quarta hipótese), a causa da existência desses vinte homens, e conseqüentemente de cada um em particular, deve estar fora deles. Deve-se, então, concluir absolutamente que todos os entes que concebemos existindo como uma multiplicidade numérica devem necessariamente ser produzidos por causas exteriores e não pela força de sua própria natureza. Mas, como (de acordo com a segunda hipótese) a existência necessária pertence à natureza de Deus, é necessário que sua definição inclua a existência necessária e por isso sua existência necessária deve ser deduzida apenas de sua definição. Mas de sua definição verdadeira não se pode deduzir (como demonstrei na segunda e terceira hipóteses) a existência necessária de muitos deuses. Dela decorre apenas, portanto, a existência de um único Deus. [28] *Q. e. d.* [29]

[28] Conhecer é conhecer pela causa — este é o lema espinosano. Conhecer pela causa é desvendar o processo de produção de uma certa realidade. Assim sendo, nunca se pode conhecer algo *em geral*, mas todo

Eis, ilustre senhor, o que considerei como o melhor método para demonstrar essa proposição. Anteriormente demonstrei-a apoiado na distinção entre a essência e a existência,[30] mas, levando em conta aquilo que me havíeis dito, preferi enviar-vos esta outra. Espero que fiqueis satisfeito e espero vosso julgamento.

Baruch de Espinosa

CARTA N.º 35

(Voorburg, 10 de abril de 1666)

Ao mui sábio e nobre Hudde

Ilustríssimo senhor,

Aquilo que havia permanecido obscuro para mim, em vossa carta de 10 de fevereiro, ficou perfeitamente claro pela do dia 30 de março.[31] Agora que conheço vosso problema, vou recolocá-lo em vossos próprios termos, a saber: se há somente um ente que subsiste pela sua própria suficiência ou força. Não apenas afirmo isto, mas também o demonstro apoiando-me no fato de que[32] sua natureza envolve a existência necessária. Também se poderia partir do intelecto divino ou de outros atributos de Deus. Para começar, mostrarei previamente e de maneira breve que propriedades deve ter um ente que envolve a existência necessária. A saber:

1.º É eterno. Com efeito, se lhe fosse atribuída uma duração determinada fora dessa duração, seria preciso conceber esse ente ou como não existindo, ou como não envolvendo a existência necessária, o que contraria sua definição.

2.º É simples e não composto de partes. Com efeito, seria preciso que as partes componentes fossem anteriores ao composto na natureza e no conhecimento, o que não tem lugar quando se trata de um ente eterno por sua natureza.

3.º Deve ser concebido somente como infinito e não como determinado. Com efeito, se a natureza desse ente fosse determinada e se fosse concebida como tal, seria preciso que fora desses limites *(terminos)* esse ente fosse concebido como não-existente, o que contraria sua definição.

4.º É indivisível. Com efeito, se fosse divisível, poderia ser dividido em partes de

conhecimento é conhecimento de uma realidade singular. Para vinte homens deve haver vinte causas singulares de sua existência e de sua essência. Por isso, no Livro I da *Ética,* Espinosa dirá que da natureza de Deus devem decorrer infinitos efeitos que produzem infinitos efeitos, todos eles singulares. A filosofia de Espinosa é uma teoria da singularidade, isto é, do processo de sua produção. A compreensão desta carta requer a leitura das duas seguintes, também enviadas a Hudde. A mesma questão está presente na carta n.º 50, a Jarig Jelles (N. do T.)

[29] *Quod erat demonstrandum* =O que se devia demonstrar. (N. do E.)

[30] Nos *Pensamentos Metafísicos.* (N. do T.)

[31] As duas cartas mencionadas não constam nas *Opera Posthuma.* (N. do T.)

[32] O termo "fato" tem conotações pouco espinosanas e não aparece no texto do filósofo. Nós o empregamos apenas para que a oração não fique muito obscura, tendo procurado evitar seu uso sempre que foi possível. (N. do T.)

mesma natureza que ele ou de natureza diversa à dele. Neste segundo caso, seria destruído e poderia não existir, o que é contrário à sua definição. No primeiro caso, uma parte qualquer envolveria uma existência necessária e poderia, portanto, existir e ser concebida sem as outras e por si só, e compreendida como uma natureza finita, mas pelo que precede isto é contrário à definição. Pode-se ver, portanto, que, se quisermos atribuir qualquer imperfeição a esse ente, cairemos imediatamente em contradição. Com efeito, essa imperfeição que lhe queríamos atribuir consistiria em algum defeito ou limite de sua natureza, ou, então, em alguma mudança que sofreria pela ação de causas exteriores por um defeito de suas forças. Voltamos sempre a dizer que o ente que envolve a existência necessária não existe ou não existe necessariamente. Concluo, então:

5.º Tudo aquilo que envolve a existência necessária não pode ter em si qualquer imperfeição, mas só deve exprimir a perfeição.

6.º Mas visto que é somente da perfeição que pode provir um ente que exista por sua suficiência e força, segue-se que, se supusermos um ente que exista por sua natureza e não exprima todas as perfeições, também deveremos supor que existe o ente que contém *(comprehendit)* em si todas as perfeições. Com efeito, se um ente dotado de uma certa potência pode existir por sua suficiência, um ente dotado de maior potência pode ainda mais.

Para chegarmos, enfim, ao assunto, afirmo que só há um único ente cuja existência pertence à sua natureza e denomino Deus o Ente que possui em si todas as perfeições. Com efeito, se pusermos algum ente, a cuja natureza pertence a existência, tal ente não pode conter em si qualquer imperfeição, mas deve exprimir toda perfeição (conforme o item 5.º). Também uma tal natureza deve pertencer a Deus (que devemos estabelecer que existe pelo item 6.º), que possui em si todas as perfeições e nenhuma imperfeição. E essa natureza não pode existir fora de Deus, porque neste caso, então, uma mesma e única natureza que implica a existência necessária existiria duas vezes, o que é absurdo pela demonstração precedente. Por conseguinte, somente Deus implica a existência necessária. *Q. e. d.*

Eis aí, ilustre senhor, o que posso oferecer como demonstração neste momento.

Baruch de Espinosa

CARTA N.º 36

(Voorburg, junho de 1666)

Ao ilustríssimo e mui sábio senhor Hudde

Caro senhor,

Não me foi possível responder antes à vossa carta de 19 de maio.[33] Como vejo que suspendeis vosso juízo porque minha demonstração vos parece muito obscura, tentarei explicá-la mais claramente.

Em primeiro lugar, enumerei quatro propriedades que deve ter todo ser existente por sua suficiência e força. No item 5.º reduzi essas quatro propriedades a uma só. Em segui-

[33] Que não consta da correspondência nas *Opera Posthuma.* (N. do T.)

da, a fim de deduzir apenas da suposição primitiva tudo o que é necessário para a demonstração, esforcei-me para demonstrar a existência de Deus na 6.ª hipótese, usando apenas aquilo que fora suposto. E, enfim, concluí aquilo que precisava ser estabelecido pressupondo apenas o simples sentido das palavras.

Tal foi meu propósito e minha finalidade. Vou agora explicar o sentido de cada uma das partes de meu raciocínio e começarei pelas propriedades que servem de premissas.

Não encontrais dificuldade alguma na primeira nem na segunda, que é um axioma. Com efeito, por simples entendo apenas que não é composto, seja de partes diferentes por sua natureza, seja de partes concordantes por sua natureza. A demonstração certamente é universal.

Compreendestes perfeitamente o sentido da terceira (onde mostro que, se um ente é pensamento, não pode ser concebido como determinado enquanto pensamento; se é extensão, não pode ser concebido como determinado enquanto extensão, mas só pode ser concebido como indeterminado[34]), contudo negais haver compreendido a conclusão. No entanto, ela está fundada na consideração de que é contraditório conceber algo que envolve a existência ou (o que é o mesmo) que afirma a existência sob a forma de negação da existência. E visto que a determinação não denota algo positivo, mas somente uma privação da existência na natureza de uma coisa concebida como determinada, segue-se que aquilo cuja definição afirma a existência não pode ser concebido como determinado. Por exemplo, se o termo extensão envolve a existência necessária, será tão impossível conceber a extensão sem existência quanto conceber a extensão sem extensão. Se isto for estabelecido, será também impossível conceber que a extensão seja determinada. Se, com efeito, for concebida como determinada, deve ser determinada por sua própria natureza, isto é, pela extensão, e esta, pela qual a outra seria determinada, deveria ser concebida sob a negação da existência. O que manifestamente contradiz a hipótese.

Na quarta, quis demonstrar apenas o seguinte: um tal ente não pode ser dividido em partes de mesma natureza, nem em partes de natureza diversa, nem em partes que envolvem a existência necessária, nem muito menos em partes que não envolvem a existência necessária. Com efeito, se se admitir esta última hipótese, o ente é destruído, pois é destruir um ente dividi-lo em partes que não exprimem a natureza do todo. Mas, se se admitir a primeira hipótese, esta será contrária às três primeiras propriedades já expostas.

Na quinta pressupus apenas que a perfeição é o ser e que a imperfeição é a privação do ser. Digo privação, pois, embora, por exemplo, a extensão por sua própria natureza negue o pensamento, nem por isso há nela qualquer imperfeição. Mas se, em troca, a extensão estivesse privada da extensão, haveria uma imperfeição nela. Isto ocorreria se estivesse determinada, ou se carecesse de duração, de lugar, etc.

Admitis absolutamente a sexta, mas dizeis que toda a dificuldade permanece (trata-se de saber por que não pode haver vários entes existentes por si e diferentes quanto à sua

[34] Sobre o problema da determinação, ver também a carta n.º 50, a Jarig Jelles. Nesta carta n.º 36, Espinosa procura explicar por que a extensão e o pensamento são infinitos em seu gênero — isto é, *um só pode* ser limitado pelo outro, mas em si mesmos não possuem limites. Explica também por que, conseqüentemente, Deus, ou a substância, é *absolutamente* infinito e não infinito em seu gênero: nada pode limitá-lo. Esta carta elucida um ponto central da *Ética* pelo qual Espinosa se distancia de Descartes: Deus não é o ser infinitamente perfeito — é o ser infinitamente infinito, isto é, absoluto. A perfeição é uma propriedade de Deus decorrente de sua infinidade, portanto, tem-se aqui o inverso da posição cartesiana.
Infinito para Espinosa (vide carta n.º 12) é o necessário, isto é, o ente cuja essência é idêntica à sua existência e à sua potência.
Absolutamente infinito significa: constituído por infinitos atributos infinitos em seu gênero. Em suma: absolutamente necessário. (N. do T.)

natureza; do mesmo modo, o pensamento e a extensão são de natureza diversa, mas podem subsistir por sua própria suficiência). Vossa objeção só é compreensível se tiverdes dado à minha proposição um sentido completamente diferente daquele que lhe dei. Creio perceber como a compreendestes, mas, para ir mais depressa, só darei o sentido que lhe atribuo. Na sexta, digo apenas que se pusermos algo que é indeterminado e perfeito exclusivamente em seu gênero, que existe por sua própria suficiência, então deve-se admitir a existência de um ente absolutamente indeterminado e perfeito e que chamo Deus. Se, por exemplo, quisermos estabelecer que a extensão e o pensamento (que podem ser perfeitos em seu gênero, isto é, num certo gênero de ente) existem por sua própria suficiência, então também será preciso admitir a existência de Deus, absolutamente perfeito, isto é, absolutamente indeterminado. Gostaria de relembrar o que já disse sobre a palavra *imperfeição:* significa apenas que falta a uma coisa algo que, entretanto, lhe pertence por natureza. Por exemplo, só se pode dizer que a extensão é imperfeita do ponto de vista da duração, da quantidade e do lugar, porque não dura mais longamente, porque não tem maior dimensão, porque não se mantém num lugar, etc. Mas não se pode dizer que é imperfeita porque não pensa, pois sua natureza não lhe exige tal coisa. Sua natureza consiste apenas na extensão, isto é, num certo gênero de ente, e é exclusivamente desse ponto de vista que se pode dizer que é determinada ou indeterminada, imperfeita ou perfeita. E visto que a natureza de Deus não consiste num certo gênero de ente, mas num ente absolutamente indeterminado, sua natureza exige tudo aquilo que o ser exprime perfeitamente; de outra maneira, sua natureza seria determinada e deficiente. E se assim é, só pode haver um único ente, isto é, Deus, que existe por sua própria força. Se, por exemplo, admitimos que a extensão envolve a existência, é preciso que seja eterna e indeterminada, não exprima absolutamente qualquer imperfeição mas somente a perfeição, então a extensão pertencerá a Deus ou será algo que exprime de uma certa maneira a natureza de Deus, pois Deus é o Ente cuja essência é indeterminada e onipotente absolutamente e não somente sob um certo aspecto. O que acabo de dizer sobre a extensão (que tomei como um exemplo)[35] deve ser dito de tudo aquilo que quisermos colocar como tendo existência necessária. Concluo, portanto, como na carta anterior, que fora de Deus nada subsiste por si e que isto só é verdadeiro para Deus. Creio que isto é suficiente para esclarecer o sentido do que foi dito precedentemente e assim podereis julgá-lo melhor.[36]

. . . .

Baruch de Espinosa

[35] Deve-se notar o peso desse "exemplo", pois com ele Espinosa acaba de colocar a extensão como atributo da substância divina, o que é um escândalo para a metafísica cristã. (N. do T.)

[36] A carta prossegue com uma longa exposição sobre o problema do polimento de lentes convexas-côncavas, a partir dos cálculos propostos por Hudde em sua *Pequena Dióptrica.* (N. do T.)

CARTA N.º 50

(Haia, 2 de junho de 1674)

Ao mui bondoso e prudente senhor Jarig Jelles

Caro amigo,

Tu me perguntas qual é a diferença entre a concepção política de Hobbes e a minha. Respondo-te: a diferença consiste em que mantenho sempre o direito natural e que considero que o magistrado supremo, em qualquer cidade, só tem direitos sobre os súditos na medida em que seu poder seja superior ao deles; coisa que sempre ocorre no estado natural.[37]

Quanto à afirmação que faço nos *Pensamentos Metafísicos* de que só impropriamente Deus pode ser chamado de uno ou de único, respondo que uma coisa não pode ser dita una ou única com respeito à essência, mas somente com respeito à existência: com efeito, só concebemos as coisas sob o número depois de havê-las reunido num gênero comum. Por exemplo, quem tem nas mãos um sestércio ou um imperial[38] não pensa no número dois, a não ser que coloque o sestércio e o imperial sob a mesma denominação, isto é, a de moeda. Só então poderá dizer que tem duas moedas, porque o sestércio e o imperial estarão indicados *(insignit)* por esse nome. Portanto, como se vê claramente, coisa alguma pode ser chamada de una ou de única, a não ser depois que se tenha concebido alguma outra que concorde *(convenit)* com ela. Visto que a existência de Deus é sua própria essência e que, portanto, não podemos formar uma idéia universal dessa essência, certamente dizer que Deus é uno e único revela que não se tem uma idéia verdadeira dele, ou que se fala impropriamente dele.

No que concerne ao problema da figura, digo que não é algo positivo, mas uma negação. É manifesto que a matéria em sua integridade não pode ter figura e deve ser considerada indefinida, a figura só existindo nos corpos finitos ou determinados. Com efeito, quem diz que percebe uma figura indica somente que concebe uma coisa determinada e de que maneira ela o é. Esta determinação, portanto, não pertence ao ser da coisa,

[37] Uma tese muito difundida afirma que para Espinosa o estado natural é irracional e violento e que o estado civil é racional e pacífico. Como se vê claramente pelo texto, o estado civil é uma continuação do estado natural. Isto significa que para Espinosa ambos são violentos, pois se definem por relações de força. Não se pode dizer que um deles seja irracional e outro racional, pois isto contraria a tese espinosana da racionalidade universal. A confusão dos intérpretes vem do fato de que identificam razão e bom, irrazão e mau, e como o estado natural dificulta a sobrevivência, é considerado mau, donde irracional. Ora, para Espinosa racional significa necessário, isto é, determinado por certas leis que podem e devem ser conhecidas. Os estados natural e civil são racionais no sentido de que são conseqüências necessárias das leis que governam as paixões humanas. Poderiam ser chamados de irracionais apenas no sentido de que não é neles que a essência singular de cada homem se realiza em sua plenitude, exceção feita para a democracia. A única diferença entre os dois estados é que no de natureza cada homem sente medos e tem esperanças diferentes dos dos outros homens e há uma guerra total; no estado civil os homens têm os mesmos medos e as mesmas esperanças e canalizam a violência para pontos bem determinados da vida coletiva. (N. do T.)

[38] Pequenas moedas. (N. do T.)

mas indica o seu não-ser *(ejus non esse)*. Portanto, a figura é apenas a determinação e a determinação é negação e, assim, ela não pode ser algo, mas só uma negação.

Vi na vitrina de um livreiro o livro que um professor de Utrecht escreveu contra o meu [39] e que apareceu um dia depois da morte do autor: o pouco que eu lera anteriormente me fez julgar que esse livro não merecia leitura e, menos ainda, uma refutação. Por isso larguei o livro e o autor. Acho que os mais ignorantes são sempre os mais temerários e os mais dispostos a escrever. Parecem expor sua mercadoria para venda como os mascates que mostram primeiro o que têm de pior. Diz-se que ninguém é mais manhoso do que o Diabo, mas acho que ele é deixado para trás quando comparado a esses tipos astuciosos.

Adeus.

Baruch de Espinosa

[39] Contra o *Tratado Teológico-Político*, publicado sem nome de autor, mas cuja autoria foi logo identificada, valendo inúmeras perseguições para Espinosa. (N. do T.)

ÍNDICE

ÍNDICE